

اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق

محمد قمر اقبال





اقبال کا
تصور
حقیقتِ مطلق

اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق

محمد قمر اقبال

صدر شعبہ اُردو

فوجی فاؤنڈیشن کالج

نیولہ راز، راولپنڈی

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

۲۔ کلب روڈ، لاہور

فون: 042-36305920، ای میل: ilc-lhr@hotmail.com

انتساب

کائنات کی اُس واحد مطلق حقیقت اللہ تعالیٰ کے نام
کہ جس سے یہ تحقیقی موضوع منسوب ہے
اور رحمۃ العالمین حضرت محمد ﷺ کے نام
اور اپنے والد سرور انبالوی کے نام اور اپنی والدہ مرحومہ کے نام

پہلی بات

یہ کتاب بنیادی طور پر میرا پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے۔ اس مقالے پر مجھے، علامہ اقبال ادین یونیورسٹی اسلام آباد نے، ۲۰۰۸ء میں ڈاکٹریٹ کی سند سے نوازا تھا۔ کتابی شکل دینے کے لیے، مقالے میں کاٹ چھانٹ اور تراجم و اضافوں کے ساتھ ساتھ نظر ثانی بھی کی گئی ہے۔ میں اس مقالے کو پاکستان کے معتبر اور عظیم علمی ادارے، ادارہ ثقافت اسلامیہ، سے چھاپنے کی سعادت عطا کرنے پر، ناظم اعلیٰ محترم قاضی جاوید صاحب کا شکر گزار ہوں۔ مقالے کو کتاب کی صورت میں کمپوز کرنے کی کھسکھڑاٹھانے پر میں عزیز محمد امجد کا بھی ممنون احسان ہوں۔ کتاب بغیر کسی دعوے کے پیش خدمت ہے۔ معیار کا تعین قارئین، ماہرین اقبالیات و اقبال شناس کریں گے۔

محمد قمر اقبال

اگست ۲۰۱۶ء

فہرست

۱۲	پہلی بات	
۱۳	پیش لفظ	
۲۵	تصورِ حقیقتِ مطلق	باب اول
۲۷	۱۔ تعریف	
۲۸	۲۔ قدیم تصورات	
۳۱	۲.۱۔ قدیم فلاسفہ کا تصورِ حقیقتِ مطلق	
۳۱	اپیکوری فلاسفہ (EPICUREANS)	
۳۱	روائی فلاسفہ (STOICS)	
۳۲	سقراط (SOCRATES)	
۳۲	افلاطون (PLATO)	
۳۳	ارسطو (ARISTOTLE)	
۳۳	تھالس (THALES)	
۳۳	انکسیمندر (ANAXIMANDER)	
۳۳	انکسیمینز (ANAXIMENES)	
۳۳	ہراکلیٹوس (HERACLITUS)	
۳۵	فیناغورث (PHTHAGORAS)	
۳۵	زینوفینز (XENOPHANES)	
۳۶	پارمینڈز (PARMENIDES)	
۳۶	زینو (ZENO)	
۳۶	امپیدوکلیز (EMPEDOCLES)	
۳۷	دمقراطیس (DEMOCRITUS)	
۳۷	انکساغورس (ANAXAGORAS)	
۳۸	فیلو (PHILO)	
۳۸	پلوٹینس (PLOTINUS)	

۳۹	۳۔ حقیقتِ مطلق سے متعلق نظریات
۳۹	۳.۱۔ ماورائیت (TRANSCENDENTALISM)
۳۹	۳.۲۔ سرِیائیت (IMMANENTISM)
۳۹	۳.۳۔ شخصی وجودِ مطلق (PERSONAL ABSOLUTE REALITY)
۴۰	۳.۴۔ غیر شخصی وجودِ مطلق (IMPERSONAL ABSOLUTE REALITY)
۴۰	۳.۵۔ تعددِ الہ یا کثیر الہیت (POLYTHEISM)
۴۱	۳.۶۔ محویت (DUALISM)
۴۱	۳.۷۔ وحدانیت (MONOTHEISM)
۴۱	۳.۷.۱۔ الہ پرستی (DEISM)
۴۲	۳.۷.۲۔ الہیات (THEISM)
۴۲	۳.۷.۳۔ وحدۃ الوجود (PANTHEISM)
۴۳	۳.۷.۴۔ وحدۃ الشہود (PAN-EN-THEISM)
۴۴	۳.۸۔ مسئلہ خیر و شر
۴۴	۳.۹۔ مسئلہ جبر و قدر
۴۵	۴۔ مختلف مذاہب میں تصورِ حقیقتِ مطلق
۴۵	۴.۱۔ الہامی مذاہب
۴۵	۴.۱.۱۔ یہودیت (JUDAISM)
۴۶	۴.۱.۲۔ عیسائیت (CHRISTINITY)
۴۷	۴.۱.۳۔ اسلام (ISLAM)
۵۲	۴.۱.۳.۱۔ مسلم فلاسفہ کا تصورِ حقیقتِ مطلق
۵۲	یعقوب الکندی
۵۲	ابوبکر محمد بن زکریا رازی
۵۳	ابوالنصر محمد الفارابی
۵۳	ابن مسکویہ
۵۳	ابن سینا
۵۴	غزالی

- ۷۲ (BERTRAND RUSSELL) برٹرنڈ رسل
- ۷۲ (HUXLEY) ہکسلی
- ۷۲ (NIETZSCHE) نطشے
- ۷۳ ۶۔ حقیقتِ مطلق کا اثبات
- ۷۳ ۶.۱۔ کونیاتی دلیل (COSMOLOGICAL ARGUMENT)
- ۷۳ ۶.۲۔ غائیاتی دلیل (TELEOLOGICAL ARGUMENT)
- ۷۴ ۶.۳۔ وجودیاتی دلیل (ONTOLOGICAL ARGUMENT)
- ۷۴ ۶.۴۔ اخلاقی دلیل (ETHICAL ARGUMENT)
- ۷۴ ۷۔ حقیقتِ مطلق کا ابطال
- ۷۵ ۸۔ دہریت (ATHEISM)
- ۷۵ ۹.۲۔ لا اور بیت (AGNOSTICISM)
- ۷۶ ۷.۳۔ منطقی ایجابیت (LOGICAL POSITIVISM)

تصور حقیقتِ مطلق اور انکار اقبال

باب دوم

- ۱۶۹ وحدۃ الوجود
- ۱۶۹ وجدان
- زمان و مکان
- خودی
- جبر و قدر
- ۳۲۳ صفاتِ باری تعالیٰ
- ۳۵۱ توحید
- ۳۶۱ اقبال اور مغربی فلاسفہ
- ۳۶۳ کانٹ (IMMANUEL KANT)

باب سوم

۳۷۱	نطشے (NIETZSCHE)	
۳۸۰	برگس (HENRI BERGSON)	
۳۹۶	ولیم جیمز (HENRI BERGSON)	
۴۰۳	ڈیکارٹ (RENE DECARTES)	
۴۰۶	واٹ ہیڈ (WHITE HEAD)	
۴۱۳	میک ٹیگارت (McTAGGART)	
۴۲۱	جیمز وارڈ (JAMES WARD)	
۴۳۱	ہیگل (HEGEL)	
۴۴۰	پروفیسر جوشیورائس (JOSIOH ROYCE)	
۴۴۵	اقبال اور مسلم فلاسفہ و معصوم فین	باب چہارم
۴۴۷	مولانا جلال الدین رومی	
۴۷۳	ابن عربی	
۴۹۰	شیخ محمد الف مانی	
۵۰۸	امام غزالی	
۵۱۹	حسین بن منصور طاج	
۵۲۷	ابن رشد	
۵۳۳	ابن سینا	
۵۳۸	ابن مسکویہ	
۵۴۳	ابن خزم	
۵۴۸	جلال الدین دہلوی / امیر داماد / ملا باقر	
۵۵۰	عراقی	
۵۵۷	اقبال کا تصور حقیقت مطلق اور معرہ حاضر	باب پنجم
۵۸۹	حاصل مطالعہ	
۶۱۹	کتابیات	

پیش لفظ

شکر ہے اُس ذاتِ بابرکات کا، جو اس کائنات کی واحد مطلق حقیقت ہے، کہ اُس نے اپنے اس کمزور ناتواں بندے کو اقبالیات کے اُس عظیم ترین موضوع پر تحقیق کرنے کی توفیق عطا کی کہ جس کا قلع خود اُسی کی ذات والامصفات سے ہے۔ یہ اُسی کا کرم ہے۔ وہ جسے چاہے عطا کرے۔ میں اس عطا پر اُس کا شکر ادا کر رہا ہوں مگر جتنا بھی شکر ادا کروں وہ کم سے بھی کم ہے۔ شکر الحمد للہ رب العالمین۔ کروڑوں درود اُس ذاتِ مرسل ﷺ پر کہ جسے رب العالمین نے رحمت اللعالمین بنا کر ہمیں اپنے لطیف بے پایاں سے نوازا۔ سلام اُس نبی ﷺ ختم المرتبت پر کہ جس نے ہمیں حقیقتِ مطلق سے آشنا کیا اور حق و صداقت کا روشن راستہ دکھایا۔ صلی اللہ علیہ وسلم۔

اقبال کے تصور حقیقتِ مطلق کے حوالے سے ہمارے اہل علم حضرات میں متعدد کج فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ مختلف ماہرینِ اقبالیات اس ضمن میں مختلف النوع آراء رکھتے ہیں۔ اس طرح اقبالیات کا یہ اہم ترین موضوع خاصا متنازع فیہ ہے۔ اگر ایک طرف مولانا سعید احمد اکبر آبادی فرماتے ہیں کہ:

”حقیقت یہ ہے کہ جب میں خدا کی نسبت علامہ کے تصورات پڑھتا ہوں تو محالاً خیال گزرتا ہے کہ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کی فلسفیانہ تعبیر و تفسیر انا کے وصف سے بہتر کوئی دوسری نہیں ہو سکتی۔“ (۱)

تو دوسری طرف خلیفہ عبدالحکیم رقمطراز ہیں:

”اقبال جس مطلق خودی کا ذکر کرتا ہے وہ وجودِ مطلق اور ذاتِ واجب الوجود کی ماہیت ہے۔ لیکن خدا کی نسبت مومن یہ کس طرح گوارا کرے گا کہ ان جسم کے عکاسِ ندیان ہوں کہ آفرینشِ حیات و کائنات سے خدا نے روزشِ ارتقا کی خاطر تخمِ خصوصیت بویا ہے اور عالمِ آفرینی ایک طرح کی خود فریبی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے ہاں وجودِ سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔“ (۲)

اگر ایک طرف، خطباتِ اقبال کے اولین مترجم اور اقبال کے وسیع راست سید نذیر نیازی خطبات کا مقصد یوں بیان کرتے ہیں:

”خطبات کا مدار بحثِ مستحقِ باری تعالیٰ کا اثبات ہے اور وہی اس ساری محنت اور کاوش کا حاصل ہے۔“ (۳)

اور ساتھ ہی بتاتے ہیں کہ

”قرآن پاک ہی اس نوورنگ کا سرچشمہ ہے جس پر خطبات کی بنا رکھی گئی ہے۔“ (۴)

۱۔ سعید احمد اکبر آبادی، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۷ء، ص ۷۷

۲۔ عبدالحکیم، خلیفہ، ڈاکٹر، فکرِ اقبال، لاہور، بزمِ اقبال، ص ۳۶۱، ۳۶۲

۳۔ محمد اقبال، تفکلی، جدید الہیات اسلامیہ، مترجم سید نذیر نیازی، لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۶ء، مقدمہ مترجم، ص ۳۱

یعنی سید نہر نیازی کے نزدیک اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کا سرچشمہ قرآن مجید ہے؛ مگر دوسری طرف الطاف احمد اعظمی لکھتے ہیں کہ

”خطبات میں کثرت سے ایسے خیالات ہیں جن پر واضح طور پر کفر و شرک کا اطلاق ہوتا ہے۔“ (۱)

اور پروفیسر میاں محمد شریف کی تحقیق یہ ہے کہ اقبال اپنے تصورِ باری تعالیٰ کے لیے:

”جیسے وارڈ کے رہین منت ہیں۔ اگر ان کو وارڈ کا شاگرد کہا جائے تو نا انصافی نہ ہوگی۔“ (۲)

پروفیسر علی عباس جلاپوری لکھتے ہیں:

”نفسی کے الہیاتی اتانے مطلق پر برگساں کے تخلیقی ارتقا کا پیچہ نہ لگا کر اقبال خدا کی ماورائیت اور متزیہ کو قہطل پر محمول

کرتے ہیں اور اس قہطل کو دور کرنے کے لیے مسلسل تخلیق اور ارتقا کی سران کا سہارا لیتے ہیں۔“ (۳)

اسی طرح، ایم۔ ایس رشیدی کی توپوری کتاب ”Iqbal's Concept of God“ کا بیچہ تحقیق یہی ہے کہ

تصورِ خدا کے ضمن میں علامہ اقبال کے انکارِ بیگل اور برگساں سے مستعار ہیں۔ (۴)

اگر ایک طرف کینتھ کریگ (Kenneth Cragg) لکھتے ہیں:

”تصانیف اقبال، جدید فکر کی روشنی میں اساسی ارکانِ اسلامی کی تخریج و توضیح کی کوشش پر مبنی ہیں اور وہ شہادت کے وہ

معانی بتاتے ہیں جس سے بعض متجدد مسلمان بھی دگ رہ جاتے ہیں۔“ (۵)

اور معروف مستشرق اور اقبالیات کی ماہر ڈاکٹر ابن میری شمل و قطر ازیں:

”اقبال عمر بن عمرؓ کو حیدر الہی ہے اور خدائے ہی و قیوم سے استمداد کرتے رہے۔ عقیدہٴ توحید سے ان کے بقول

مومن کو تقویت ملتی ہے۔“ (۶)

تو دوسری طرف ذاست باری تعالیٰ سے متعلق اقبال کے خیالات پیش کرنے کے بعد الطاف احمد اعظمی لکھتے ہیں:

”اقبال اور شیخ محی الدین ابن عربی کے مذکورہ خیالات میں کامل یکسانیت پائی جاتی ہے اور دونوں ہی خیالات کفر اور

شرک کی گندگی سے آلودہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ اقبال کی مغفرت کرے۔ خطبات میں کثرت سے ایسے خیالات ہیں جن پر

واضح طور پر کفر و شرک کا اطلاق ہوتا ہے۔“ (۷)

اسی طرح، اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر نظریہٴ وحدۃ الوجود کے اثرات کے ضمن میں بھی ماہرینِ اقبالیات کی

۱۔ الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، لاہور، دارالحدیث کبیر، ۲۰۰۵ء، ص ۱۳

۲۔ محمد شریف، سیاس، پروفیسر، مقالات شریف، لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۲ء، ص ۲۳

۳۔ علی عباس جلاپوری، اقبال کا علمی کلام، لاہور، تخلیقات، ۱۹۹۹ء، ص ۷۴

4 Raschid, M.S., Iqbal's Concept of God, London, Kegan Paul International, 1981, PP. 34-44.

5. Kenneth Cragg, Call of the Minaret, New York, 1956, P.64.

۶۔ ابن میری شمل، ڈاکٹر، شیخ جبریل، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض، لاہور، گلوب پبلشرز، ۱۹۸۵ء، ص ۱۱۸

۷۔ الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، ص ۱۳

آراء میں واضح اختلاف پایا جاتا ہے۔ کچھ اصحاب اقبال کو پکا وحدۃ الوجودی قرار دیتے ہیں تو کچھ سرے ہی سے اقبال کے وحدۃ الوجود کا انکار کر دیتے ہیں؛ ذرا ایک نظر اہل علم حضرات کی آراء کی رنگارنگی ملاحظہ کیجیے۔

میاں محمد شریف رقتراز ہیں:

”رومی اور اقبال میں بہت کچھ مشترک ہے اور ان کے اکثر تصورات سے وحدۃ الوجود کے مسلک کا اظہار ہوتا ہے۔“ (۱)

عباد اللہ فاروقی لکھتے ہیں:

”علامہ اقبال نے ۱۹۱۰ء کے بعد نظریۂ وحدۃ الوجود کی بحر پر مخالفت شروع کر دی تھی مگر ۱۹۲۲ء کے بعد وہ پھر اسی نظریے کے حامی نظر آتے ہیں۔“ (۲)

پروفیسر یوسف سلیم چشتی جنہیں طویل عرصے تک علامہ اقبال کا قرب حاصل رہا، اس ضمن میں فرماتے ہیں:

”اقبال نے اپنی ہر تصنیف میں وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے۔“ (۳)

ڈاکٹر الف۔ و۔ نسیم لکھتے ہیں:

”اقبال نہ تصوف کے خلاف تھے اور نہ وحدۃ الوجود کے۔ جب علامہ اقبال ہی ہمارے اس دعویٰ کی تصدیق کر رہے ہوں کہ وہ تصوف اور وحدۃ الوجود کے قائل اور مسترف ہیں تو دوسروں کے بیانات کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے۔“ (۴)

اسی طرح علی عباس جلاپوری لکھتے ہیں:

”اقبال کے فکر و نظر کا آغاز بھی وحدت الوجود اور سریان سے ہوا تھا اور انجام بھی وحدت الوجود اور سریان پر ہوا۔“ (۵)

محمد طاہر فاروقی کہتے ہیں:

”مسلمانوں و صوفیوں کا عقیدہ ہے کہ کائنات خدا سے علیحدہ نہیں بلکہ اس کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ قرآن کی آیات بھی اس حقیقت پر شاہد ہیں۔ اقبال بھی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں لیکن اپنے بیان میں اس مصلحت کو پوشیدہ رکھنا چاہتے ہیں۔ مگر جوش میں آکر اصل حقیقت بھی کہہ جاتے ہیں۔“ (۶)

اب ہم ایسے اہل علم حضرات کی آراء دیکھتے ہیں جو اقبال کو وحدۃ الوجود کا مخالف قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر سید

۱۔ محمد شریف، میاں، پروفیسر، مقالات شریف، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۴ء، ص ۲۳۔

۲۔ عباد اللہ فاروقی، ”علامہ اقبال اور وحدت الوجود“، اقبالیات کے سوسال، مرتبین: ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، محمد سمیل عمر، ڈاکٹر وحید عشرت، اسلام آباد، اکادمی ادبیات پاکستان، ۲۰۰۲ء، ص ۳۴۔

۳۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، ”اقبال اور وحدت الوجود“، مقالات یوسف سلیم چشتی، مرتبہ: اختر النساء، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۹ء، ص ۱۳۔

۴۔ الف۔ و۔ نسیم، ڈاکٹر، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۲ء، ص ۱۰۔

۵۔ علی عباس جلاپوری، اقبال کا علم کلام، لاہور، تجلیات، ۱۹۹۹ء، ص ۱۱۱۔

۶۔ محمد طاہر فاروقی، سیرت اقبال، لاہور، قوی کتب خانہ، ۱۹۶۶ء، ص ۱۰۶۔

عبداللہ لکھتے ہیں:

”وحدۃ الوجود کے مسئلے پر علامہ اقبال کے خیالات سب کو معلوم ہیں، انہوں نے اپنی نظم و نثر میں اس تصور کے خلاف شدید رد عمل کا اظہار کیا ہے۔“ (۱)

ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، علامہ اقبال کے تصور وجود کی، اپنے نقطہ نظر سے وضاحت کرنے کے بعد یہ فیصلہ سناتے ہیں کہ:

”اس اصل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر ہم علامہ موصوف کے کلام کی شرح کریں تو ان غلط فہمیوں سے بچ سکتے ہیں جو ان کے بعض ناقدین کو ہوئی ہیں، جن کے سبب وہ انہیں وحدۃ الوجودی ثابت کرنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں۔“ (۲)

معروف اقبال شناس بشیر احمد ڈار رقمطراز ہیں:

”اقبال نے واضح الفاظ میں وحدت وجود کے نظریے کو رد کر دیا ہے۔“ (۳)

پروفیسر محمد فرمان لکھتے ہیں:

”اقبال نے تو بڑی شدت کے ساتھ وحدۃ الوجود کی مخالفت کی ہے۔“ (۴)

علامہ اقبال کے فرزند ڈاکٹر جاوید اقبال رقمطراز ہیں:

”حقیقت یہی ہے کہ اقبال نے وحدت وجود کو رد کرنے کے بعد نہ تو وحدت شہود کے مسلک کو اپنایا اور نہ وحدت وجود کے مسلک کی طرف لوٹے۔“ (۵)

خطبات اقبال کے اولین مترجم، اقبال کے قریبی ساتھی، اقبال شناس اور ممتاز ماہر اقبالیات سید نذیر نیاز کی کے خیال میں:

”اقبال کبھی بھی وحدت وجود کے گرداب میں نہ پھنسے تھے اور نہ آخراً اس کے قائل ہو گئے۔“ (۶)

خطبات اقبال کے مترجم کے اس بیان کے ساتھ ہی اب ڈاکٹر الطاف احمد اعظمی کی یہ رائے پڑھیے:

”خطبات میں اقبال کا زاویہ نگاہ ٹھیک وہی ہے جو وحدۃ الوجود کا ہے۔“ (۷)

اقبال کو نظریہ وحدۃ الوجود کا حامی یا مخالف قرار دینے والے ماہرین اقبالیات کے ان دو گروہوں کے علاوہ ایک

۱۔ عبداللہ سید، ڈاکٹر، شیخ اکبر اور اقبال، لاہور، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، ۱۹۷۹ء، ص ۵۔۶

۲۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، اقبال اور جمالیات، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۱ء، ص ۳۷

۳۔ بشیر احمد ڈار، اقبال اور وحدت الوجود، ”مشمولہ اقبال شناسی اور فنون، مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۸ء، ص ۸۵

۴۔ محمد فرمان، پروفیسر، اقبال اور تصوف، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۴ء، ص ۸۵

۵۔ جاوید اقبال، زندہ رود، جلد ۳، لاہور، شیخ غلام علی ایڈٹرز سنز، ۱۹۸۴ء، ص ۳۸۵

۶۔ نذیر نیاز، سید، دانائے راز، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۸ء، ص ۱۳۲

۷۔ الطاف احمد اعظمی، خطبات اقبال ایک مطالعہ، ص ۹

گردہ ایسا بھی ہے کہ جسے اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر وحدۃ الوجود کی ایک لہر تو از اول تا آخر چھائی ہوئی دکھائی دیتی ہے مگر وہ اقبال کو وجودی قرار دینے پر ہرگز تیار نہیں کیونکہ انھیں وحدۃ الوجود ایک غیر اسلامی نظریہ دکھائی دیتا ہے۔ ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں جو اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر وحدۃ الوجود کے واضح اثرات کے باعث، اقبال کو نوافلاطونیت، حلول و اتحاد اور سریان کا داعی قرار دے کر اُن کے نظریات کو خطرناک شرک پر محمول کرتے ہیں۔ ماہرینِ اقبالیات اور اہل علم حضرات کے مذکورہ بالا بیانات سے، اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے ضمن میں مندرجہ ذیل سوالات نے جنم لیا ہے:

۱۔ کیا علامہ اقبال کا تصورِ حقیقت، نظریہ وحدۃ الوجود پر مبنی ہے یا نہیں اور کیا وحدۃ الوجود کا نظریہ غیر اسلامی ہے یا اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں امتیاز موجود ہے؟

۲۔ کیا اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق مغربی مفکرین سے مستعار ہے۔

۳۔ کیا اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق، بطور ”انائے مطلق“ عام توحید پرستوں سے الگ ہو گیا۔

۴۔ کیا اقبال توحید کے علمبردار ہیں یا تصورِ حقیقتِ مطلق کے حوالے سے اُن کے خیالات پر کفر و شرک کا اخلاق ہوتا ہے۔

اسی طرح اور بھی بہت سے سوالات ہیں مثلاً یہ کہ اسلام کے نزدیک عقل اور وجدان کی کیا حقیقت ہے اور کیا وجدان کے ذریعے واقعی حقیقتِ مظاہر تک رسائی ہو سکتی ہے؟ کیا زبان، ہستی مطلق کا لازمی عنصر ہے؟

ذاتِ باری تعالیٰ کے حوالے سے اقبال کا تصورِ زبان و مکان کہاں تک درست ہے؟ اور یہ کہ اقبال کا نظریہ قدرت کس حد تک اسلامی تصورِ قدرت پر سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس تحقیق میں انہی اہم سوالوں کے جوابات تلاش کرنے کی بساطِ بھر کوشش کی گئی ہے۔

اقبالیات کے اس اہم ترین موضوع پر کوئی ایسا تحقیقی کام، جو اس موضوع کی تمام تر جہتوں پر محیط ہو، میری نظروں

سے نہیں گزرا۔ ڈاکٹر جلیلہ خاتون نے ”The Place of God, Man and Universe in the Philosophic

system of Iqbal“ کے موضوع پر ۱۹۶۲ء میں کراچی یونیورسٹی سے پی۔ ایچ۔ ڈی کی سند حاصل کی اور ۱۹۶۳ء میں یہ مقالہ اقبال اکادمی پاکستان کراچی سے شائع ہوا۔ ۱۹۶۷ء میں شہناز ہرل نے ”اقبال کا تصورِ خدا“ کے موضوع پر مقالہ لکھ کر شعبہ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی سے ایم۔ اے کی سند حاصل کی۔ ایم ایس رشید کی کتاب ”Iqbal's Concept of God“ لندن سے ۱۹۸۱ء میں شائع ہوئی۔

ڈاکٹر جلیلہ خاتون نے اپنے مقالے میں اقبال کا تصورِ خدا واضح کرنے کے لیے اقبال کی شاعری کی جملہ اُردو و

فارسی کتب، خطبات اقبال اُن کے پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالے اور ایک مجموعہ مکاتیب (اقبال نامہ) کے دو حصوں کے علاوہ

اُن کے صرف تین مقالات اور اقبال پر کل 21 کتب اور مقالات سے اعتناء کیا ہے۔ اتنے کم مصا ورمناہج کے استعمال کا جوازا س بات کو بنایا جاسکتا ہے کہ اُس وقت (۱۹۶۲ء) تک اقبالیا قی ادب اتنی کثیر مقدار میں موجود ہی نہ تھا جتنا آج ہے۔ لیکن اُس وقت تک کم از کم مکاتیب کے تین مزید مجموعے: ”شاد اقبال“، ”مکاتیب اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان“ اور ”کتوبات اقبال بنام نذیر نیازی“، ”مضامین اقبال“ مرتبہ تصدق حسین راجہ، جاوید اقبال کی مرتبہ ”Stray Reflections“ اور شاملوکی ”Speeches and Statements of Iqbal“ اور اقبال پر کئی اہم کتب چھپ چکی تھیں، جن کی تفصیل، کتابیات اقبال مرتبہ رفیع الدین ہاشمی، میں دیکھی جاسکتی ہے۔ پھر ”اسرار خودی“ کی اشاعت پر ہونے والے قلمی ہنگامے کے دوران میں مخالفین اور اقبال اور اُن کے حمایتیوں کی جانب سے لکھے جانے والے اہم ترین مضامین اور خطوط، جو اقبال کے تصور خدا اور اس کے اہم پہلو وحدۃ الوجود پر روشنی ڈالتے ہیں، مختلف جرائد و اخبارات میں موجود تھے، مگر ان سے فائدہ نہیں اُٹھایا گیا۔ مصنفہ نے اقبال کے حوالے سے وجود باری تعالیٰ کے دلائل، اُس کی صفات بالخصوص صفت خالقیت، جس کے لیے ایک باب مختص کیا ہے، اور ذات باری تعالیٰ کے حوالے سے اقبال کے تصور زمان و مکان پر تو روشنی ڈالی ہے لیکن ذات باری تعالیٰ کے حوالے سے اقبال اور وحدۃ الوجود جیسے اہم مسئلے تصویر وجدان، تصویر جبر و قدر، اقبال کے تصور توحید پر بالخصوص تفصیلی روشنی نہیں ڈالی گئی اور نہ ہی تصور خدا کے حوالے سے اقبال کا اسلامی و مغربی فلاسفہ سے تقابل کرے اقبال کے رد و قبول کو واضح کیا گیا ہے۔ یہ کوتاہی نہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اُس وقت (۱۹۶۲) تک ذخیرہ اقبالیات اور اس سے متعلقہ کتب اس قدر وافر تعداد میں دستیاب ہی نہ تھیں جتنی کہ آج ہیں اور پھر اقبال کے تصور حقیقت کے حوالے سے ایسے سوالات بھی نہ اُٹھے تھے جن کا ذکر اس دیباچے کے آغاز میں کیا گیا ہے۔ بہر حال وجوہات کچھ بھی ہوں یہ حقیقت ہے کہ ڈاکٹر جلیلہ خاتون کا مقالہ پڑھنے کے بعد بھی اقبال کے تصور خدا کے حوالے سے خاصی تشنگی موجود رہتی ہے۔

محترمہ شہناز ہرل کا مقالہ ”اقبال کا تصور خدا، انتہائی تلاش بسیار کے باوجود پنجاب یونیورسٹی کی شعبہ فلسفہ کی لائبریری اور مرکزی لائبریری سے دستیاب نہ ہو سکا۔ ہمارے اہل علم حضرات کی کرم فرمائی کے باعث یہ مقالہ غائب ہو چکا ہے اور محترمہ شہناز ہرل کب کی بیرون ملک سدھار چکی ہیں جن کا کوئی اتاہتا معلوم نہ ہو سکا۔ مگر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی ”کتابیات اقبال“ سے اتنا ضرور معلوم ہوا ہے کہ یہ مقالہ کل ۳ صفحات پر مشتمل تھا۔ اس اختصار ہی سے، اقبال کے تصور خدا جیسے اہم اور پیچیدہ موضوع پر، اس مقالے کی وقعت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ رہی بات ایم۔ ایس۔ رشید کی کتاب Iqbal's Concept of God کی تو عرض ہے کہ اس کتاب میں مصنف نے سارا زور اس بات کو منوانے پر لگایا ہے کہ اقبال کا تصور خدا مغربی ذرائع بالخصوص ہیگل اور برگساں سے مستعار ہے۔ (۱) مصنف نے اقبال کو مذہبی مفکر ماننے

سے انکار کیا ہے نیز اُن کا کہنا ہے کہ اقبال کا تصور خدا محدود ہے جو قرآن کے مکمل لاحدود اور محیط کل خدا سے کوئی مطابقت نہیں رکھتا۔ (۱) علامہ اقبال کے تصور خدا سے اختلاف اور اس پر تنقید ہماری سرآکھوں پر لیکن اختلاف علمی ہونا چاہیے کسی اسلامی مفکر پر اتنے بڑے الزامات لگانے سے پہلے کم از کم اُس کی تمام کتب پڑھ لینی چاہیں۔ مگر ایم۔ ایس رشید کے حوالوں اور کتابیات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اقبال کے صرف خطبات کا اور اقبال پر انگریزی میں صرف چھ کتب کا مطالعہ کیا ہے جبکہ نتائج اتنے بڑے بڑے اخذ کر لیے۔ اس کتاب کی وقعت پر اس سے زیادہ کیا بات کی جائے ماسوائے افسوس کے۔

حال ہی میں ڈاکٹر محمد آصف اعوان کی کتاب ”اقبال کا تیسرا خطبہ“ تحقیقی و توضیحی مطالعہ“ (۲۰۰۶) شائع ہوئی ہے، جس سے اقبال کے تصور خدا پر کچھ روشنی پڑتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ کتاب اقبال کے صرف تیسرے خطبے ”The Concept of God and the Meaning of Prayer“ کے مطالعہ تک محدود ہے۔ اس لیے اقبال کے تصور حقیقتِ مطلق کا کلی تجربہ سامنے لانے سے قاصر رہی ہے۔

پروفیسر علی عباس جلاپوری کی کتاب ”اقبال کا علم کلام“ کا باب نمبر ۳ ”اقبال کا تصور ذاتِ باری“ اقبال کے تصور خدا کے جائزے پر مشتمل ہے، جو ۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ مگر اس میں پروفیسر موصوف نے اپنے پہلے سے قائم کیے ہوئے مفروضے پر، کہ اقبال کا تصور خدا غیر اسلامی سرِ بانی وحدۃ الوجود پر مبنی ہے اور اسے اسلام کے شخصی خدا سے کوئی نسبت نہیں، زورِ قلم صرف کیا ہے۔ اسی طرح، اقبال کے تصور خدا پر بعض ماہرینِ اقبالیات کے مختصر مضامین موجود ہیں، مگر وہ معروضی انداز میں لکھے گئے ہیں اور تحقیقی انداز سے معرا ہیں۔ اقبال اور تصوف یا اقبال اور وحدۃ الوجود کے حوالے سے لکھے گئے مضامین میں بھی اقبال کے تصور حقیقتِ مطلق پر کچھ روشنی پڑتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ اس تصور کے ایک ہی پہلو پر محیط ہیں۔

الف۔ و۔ نسیم کی کتاب ”مسئلہ وحدۃ الوجود اور اقبال“ میں اقبال کے تصور حقیقتِ مطلق پر وحدۃ الوجود کے حوالے سے خاصی روشنی پڑتی ہے لیکن یہ بھی معروضی انداز میں لکھی گئی بیانیہ کتاب ہے اور اس میں تحقیقی اصولوں اور حوالوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

ایم۔ نل اور پی۔ ایچ۔ ڈی کے بعض مقالوں میں بھی اقبال کے تصور خدا کا تذکرہ آیا ہے لیکن ظاہر ہے یہ غرضی تذکرہ ہے۔

اس طرح اس امر کی ضرورت موجود تھی کہ ”اقبال کے تصور حقیقتِ مطلق“ جیسے اہم موضوع پر ایک باقاعدہ، مستقل اور بھرپور تحقیق عمل میں لائی جائے جو نہ صرف اقبال کے اس تصور کے تمام گوشوں پر محیط ہو بلکہ اس کے بارے میں موجود غلط فہمیوں کو بھی دور کرنے کا سبب بنے۔ زیرِ نظر تحقیق اسی منزل کی جانب ایک قدم ہے۔

موجودہ مقالے کو حاصل مطالعہ کے علاوہ پانچ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔

پہلا باب تصورِ حقیقتِ مطلق کی وضاحت پر مبنی ہے۔ جس میں حقیقتِ مطلق کے قدیم و جدید تصورات سے اعتنا کیا گیا ہے۔ اس باب میں اختصار کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے، ابتدائی دور کے انسان سے لے کر، جدید دور تک حقیقتِ مطلق کے حوالے سے مذہبی اور فلسفیانہ تصورات و نظریات کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں اقبال کے معاصر مذہبی و فلسفیانہ رجحانات پر روشنی ڈالی گئی ہے، تاکہ اس پس منظر میں اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے خدوخال واضح ہونے، ساتھ ساتھ اس کی اہمیت و افادیت بھی سامنے آ سکے۔

دوسرا باب، تصورِ حقیقتِ مطلق سے متعلق، اقبال کے تصورات و نظریات کی تحقیق و توجیح پر مشتمل ہے۔ اس باب میں حقیقتِ مطلق کے حوالے سے اقبال کے نظریہ وحدۃ الوجود، تصورِ وجدان، زمان و مکان، وجودِ مطلق بطورائے کامل، نظریہ جبر و قدر، صفاتِ باری تعالیٰ کے ضمن میں آزادِ تخلیقی ارادہ، خالقیت، علم، قدرتِ کاملہ، ابدیت، استدامِ خالص اور اقبال کے تصورِ توحید کی حتی المقدور بالافصیل تشریح و توجیح کرتے ہوئے، اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے درست اور مکمل خدوخال سامنے لانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اس امر کی سہی بھی کی گئی ہے کہ مدلل انداز اختیار کرتے ہوئے، اقبال کے اس تصور کے بارے میں موجود غلط فہمیاں دور کی جاسکیں۔ اس مقصد کی خاطر تقریباً تمام متعلقہ بنیادی اور متعدد ثانوی مآخذ استعمال کرتے ہوئے حقیقتِ مطلق سے متعلق اقبال کے تصورات و نظریات کو قرآن و حدیث، اسلامی فلسفیانہ روایت اور اسلامی تصوف کی روشنی میں پرکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تیسرے باب میں اقبال اور معروف مغربی فلاسفہ کا تقابل کر کے اس سوال کا جواب حاصل کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق مغربی مفکرین سے مستعار ہے یا قرآن و حدیث سے مستفیر ہے۔ چوتھے باب میں اقبال اور مسلم فلاسفہ و متوفین کے تصورِ حقیقتِ مطلق کا موازنہ کر کے اقبال کے رد و قبول کے معیار کی وضاحت کی گئی ہے۔

پانچویں باب میں اقبال کے تصورِ حقیقت کا مطالعہ موجودہ دور کے تناظر میں کیا گیا ہے۔ یہاں موجودہ دور میں بنی نوع انسان بالخصوص مسلمان کے لیے اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کی اہمیت و افادیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ دورِ حاضر سائنسی ترقی اور روشن خیالی کا دور ہے۔ آج سائنس نے ماوریت پرستی کو اور روشن خیالی نے مذہب سے دوری کو جنم دیا ہے۔ ان دونوں رویوں نے انسان کے ذہن میں روحانیت کے بارے میں پھر شکوک و شبہات پیدا کر دیے ہیں اور تصورِ حقیقتِ مطلق کو دھندلا دیا ہے۔ انسان پھر باری تعالیٰ کے وجود کے بارے میں تکلیک میں مبتلا ہو چلا ہے۔ روحانیت کے حوالے سے خود امتِ مسلمہ کے زیادہ تر نوجوانوں کا رویہ کچھ زیادہ بااعتماد اور پریقین نہیں۔ ایسے میں اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق سے کیا کام لیا جاسکتا ہے۔ اس باب میں اسی امر کو موضوعِ بحث بنایا گیا ہے۔ آخر میں ”حاصل مطالعہ“ کے زیرِ عنوان اپنی

اس عاجزانہ تحقیق کے نتائج ارباب نقد و نظر کے سامنے رکھ دیے ہیں۔

جب مجھے یہ موضوع توفیق ہوا تو میں اپنے تئیں خوش تھا کہ ڈیڑھ دو سال کے اندر اندر تحقیق مکمل کر کے مقالہ جمع کروا دیا جائے گا۔ مگر ”دور بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی“ کے مصداق جوں جوں مطالعہ کیا کام بڑھتا گیا اور یہ کھلا کہ اس موضوع سے تو کئی ایسے مسائل اور ضمنی موضوعات منسلک ہیں جن میں سے ہر ایک بذات خود جہنم تحقیقی مقالے کا متقاضی ہے؛ مثلاً اقبال کا نظریہ وحدۃ الوجود، تصور وجدان، زمان و مکان جبر و قدر اور تصور حقیقت مطلق بلوہر اتائے کامل؛ اس مقالے کے یہ جزوی عنوانات اپنی الگ الگ حیثیت میں پی۔ ایچ۔ ڈی یا کم از کم ایم۔ فل کی سطح کے موضوعات ہیں۔ اسی طرح اقبال کے تصور حقیقت مطلق کا اسلامی و مغربی فلاسفہ کے تصور سے تقابل والے ابواب کا بھی ہر موضوع ایک مکمل تحقیقی مقالے کا موضوع بن سکتا ہے۔

لیکن مجھے ایک خاص ضخامت کے اندر رہتے ہوئے ان تمام موضوعات کا احاطہ کرنا تھا۔ لہذا کونزے میں دریا کو بند کرنے کا کام کرنا پڑا۔ اگر اس میں کچھ کامیابی ہوئی ہے تو یہ اُسی ذاتِ بابرکات کی توفیق ہے کہ جس سے یہ موضوع منسلک ہے۔ جو کوتاہیاں ہوئی ہیں، کئی رو گئی ہے یا غلط راہ پا گئی ہیں وہ مقالہ نگار کی کم علمی اور نالائقی کے باعث ہیں۔ اس موضوع کی نزاکت کے باعث ذاتِ باری تعالیٰ ہی سے میں معافی کا طلب گار ہوں اور اُسی کی رحمتِ بے پایاں سے مجھے بخشش کی امید ہے۔ اس مقالے کی تسوید میں موضوع سے متعلق تقریباً تمام بنیادی مآخذ اور متعدد ثانوی مآخذ استعمال کیے گئے ہیں، جن میں سے کئی مآخذ نایاب بلکہ ناپید ہو چکے ہیں۔ لیکن یہ اللہ کی توفیق ہی سے ہے کہ راقم نے نہ صرف ان مآخذوں تک رسائی حاصل کی بلکہ مقالے میں جتنے مآخذوں کے حوالے دیئے گئے ہیں یا جتنے مآخذ کتابیات میں درج کیے گئے ہیں، اللہ جھوٹ نہ بلوئے، اُن میں سے کم از کم ۹۰ فیصد اب راقم کی ذاتی لائبریری میں موجود ہیں۔ یہ اللہ ہی کی دین ہے۔

کلیاتِ اقبال اُردو کے حوالے، اقبال اکادمی کے نسخے طبع ۲۰۰۳ء، اشاعت ششم سے جبکہ کلیاتِ اقبال فارسی کے حوالے شیخ غلام علی ایندلسز طبع ۱۹۷۳ء سے دیئے گئے ہیں۔ خطباتِ اقبال کے حوالوں کے لیے ڈاکٹر وحید عشرت کے ترجمے ”تجدیدِ فکریاتِ اسلام“ کو کئی وجوہات کی بنا پر ترجیح دی گئی ہے۔ زیادہ تر حوالے ترجمے ہی سے دیئے گئے ہیں کہ یہ مقالہ اُردو میں لکھا جا رہا ہے، البتہ ترجمے کے متن کا اصل انگریزی متن سے موازنہ کر لیا ہے۔ خطبات کے انگریزی متن کے لیے، پروفیسر محمد سعید شیخ کا مرتبہ نسخہ استعمال کیا گیا ہے۔ حوالوں میں اندراجات کی ترتیب یہ رکھی ہے:

مصنف کا نام برکتاب کا نام مقام اشاعت رناتر سال اشاعت رصفہ نمبر

دوسری مرتبہ اور مابعد حوالہ مختصر دیا گیا ہے؛ یعنی

مصنف کا نام برکتاب کا نام رصفہ نمبر

مرتبہ کتب، تراجم، مقالات اور رسائل وغیرہ کے حوالوں کے لیے بھی مروجہ طریقے ہی استعمال کیے ہیں۔ ہر صفحے کے حوالے پاورقی میں دیے گئے ہیں۔ ہر چند کہ آج کل حوالے باب کے اختتام پر اکٹھے درج کرنے کا رواج ہے۔ مگر راقم کے نزدیک ایسا کمپوزر کی سہولت کی غرض سے کیا جا رہا ہے، ورنہ قاری تو اس کی وجہ سے سخت وقت کا شکار ہو جاتا ہے، اُسے مطالعہ کرتے ہوئے بار بار ورق الٹتے ہوئے باب کے اختتام پر حوالے تک پہنچنے کی کوفت سے گزرنا پڑتا ہے اور یوں مطالعے کا تسلسل برقرار نہیں رہتا۔ پاورقی میں حوالوں سے قاری اس پریشانی سے بچ جاتا ہے یہ الگ بات ہے کہ پاورقی میں حوالوں کا اندراج محقق اور کمپوزر دونوں کے لیے وہاں جان ہے۔

اس مقالے کی تکمیل کے لیے مجھ سے زیادہ میرے والد محترم شائق رہے۔ اُن کی مسلسل پوچھ گچھ، کاہلی پر سرزنش، پدرانہ شفقت، عالمانہ رہنمائی اور بے غرض دعائیں میرا سرمایہ حیات ہیں۔ آپ اب سایہ وار ہیں۔ خدا یہ سایہ ہمیشہ ہمارے سروں پر قائم و دائم رکھے اور آپ کو رحمتوں اور برکتوں سے نوازے۔ والدہ مرحومہ کی دعائیں اور شفقتیں میری زندگی کا حاصل ہیں۔ یہ دعائیں اور محبتیں اب بھی میرا سہارا ہیں۔ میری کامیابیاں، بشمول اس مقالے کی تکمیل کے، انہی دعاؤں کا ثمر ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ کو کروٹ کروٹ اپنی رحمتوں سے نوازے۔ اس تحقیق کے مگران میرے اُستادِ حکرم، ڈاکٹر راشد متین صاحب مینارہ نور بن کردم قدم پر میری رہنمائی کرتے رہے اور میری نالائقیوں کو خندہ پیشانی سے برداشت کرتے رہے۔ اس مقالے کی تکمیل کے لیے میں حقیقتاً، اُستادِ محترم کا مرحوم منت ہوں۔ اللہ آپ کو جزائے خیر سے نوازے۔ میری رفیقہ حیات نے اس کام کی تکمیل کے عرصہ دراز، جو پانچ سال پر محیط ہے، کے دوران میں انتہائی صبر و برداشت کا مظاہرہ کیا۔ میرے آرام و سکون کا خیال رکھا، تحقیق کام کے لیے ماحول فراہم کیا، کام میں معاونت کی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اپنے وقت کی قربانی دی۔ شوہر کے تحقیقی و علمی کام کے سلسلے میں، بیوی کی جانب سے ایسی حوصلہ افزائی کم ہی دیکھنے میں آتی ہے۔ شکریہ! اُستادِ محترم ڈاکٹر صدیق شبلی صاحب، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی صاحب، ڈاکٹر شاہد کامران صاحب، ڈاکٹر محمد اکرم صاحب، اقبال اکاوی کے نائب ناظم محترم احمد جاوید صاحب نے مفید مشوروں اور رہنمائی سے نوازا۔ اُستادِ محترم ڈاکٹر رحیم بخش مرحوم اور ڈاکٹر محمد ریاض مرحوم نے اپنے زندگی میں تحقیقی کام سیکھنے میں جو رہنمائی کی تھی وہ، اس مقالے کی تکمیل کے سفر میں بھی زور و راہ رہی۔ اللہ آپ پر رحمتوں کا نزول کرے۔ اقبال اکاوی کے نائب ناظم (ادیات) ڈاکٹر طاہر حمید تنولی صاحب نے بعض نایاب کتب کے ٹکس مرحمت فرمائے۔ میرے اعزہ ندیم فیاض اور نوید فیاض نے میری فرمائش پر بلا ہور سے بار بار کتابیں لا کر دیں۔ میرے دوست، پروفیسر ابوذر نے مسلسل میرا حوصلہ بڑھایا اور اپنے کتب خانے سے مفید کتابیں دیں۔ میرے دوست پروفیسر اخلاق احمد نے مقالے کے اکثر حصے سن کر اپنے عالمانہ مشوروں سے نوازا۔ اس مقالے کے کمپوزر محترم اقبال رند کا رویہ تاجرانہ سے زیادہ برادرانہ رہا۔ انھوں نے اس مقالے کی ترمیم و آرائش کے لیے اپنی تمام تر

مہارت استعمال کی اور میری بار بار کی کاٹ چھانٹ اور تبدیلیوں سے کبھی بھی ماتھے پر شکن نہ لائے۔ مقالے کی تسوید میں میرا انہماک دیکھتے ہوئے وہ خود میرے پاس اسلام آباد سے پنڈی کام لینے اور دینے آتے رہے۔ ایسی مثالیں کہاں ملتی ہیں! اس کے علاوہ بہت سے احباب اور پاکستان کے مختلف کتب خانوں کے منتظمین نے انتہائی تعاون کیا۔ آپ سب حضرات کا بہت بہت شکریہ۔ اللہ آپ سب کو جزائے خیر دے۔ آمین۔

———— محمد قمر اقبال

باب اوّل

تصوّرِ حقیقتِ مُطلق

حقیقت مطلق

(THE ULTIMATE REALITY)

۱۔ تعریف:

حقیقت (Reality) سے مراد اشیاء کی اصلیت یا نوعیت ہے۔ جو ہر یا ہستی۔ عارضی کے مقابلے میں مستقل، قائم بالذات کو حقیقت کہتے ہیں۔ اسی طرح اعراض کے مقابلہ میں ضروری اور پائیدار خواص حقیقت میں شامل ہوں گے۔ عموماً حقیقت کو، شواہد سے الگ کر کے، جو ہر لحظہ بدلتے رہتے ہیں، بنیادی، غیر متغیر، سببِ اول، محرکِ اول اور اصل الاصول وغیرہ سمجھا جاتا ہے۔ (۱)

لفظ Ultimate کے معنی، قطعی، حتمی، مستحکم، اصلی اور مطلق کے ہیں۔ اسی طرح اسی سے مراد آخری نتیجہ، بنیادی حقیقت یا اصول بھی ہے۔ (۲) ”مطلق“ کو بہت سے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ میں مطلق سے مراد مادی عوامل سے آزادی حاصل کرنا کے ہیں۔ لہذا مطلق ہر قسم کے حدود اور پابندیوں سے ماوراء، خود مختار، غیر مشروط، بے علت اور آزاد حقیقت ہے۔ (۳)

جدید فلسفہ نے متذکرہ بالا معنی کو نہ صرف قبول کیا ہے بلکہ ان کو وسعت دی ہے اور مطلق سے مراد کمال، کامل، خالص، غیر پابند، قائم بذات اور وجودِ مطلق ہی لی ہے۔

علمِ الحقائق میں اس اصطلاح کا استعمال ہستی (وجود) کے لیے ہوتا ہے۔ اس طرح کہ ”الوجود المطلق“ سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، (۴) بمقابلہ اس کی مخلوقات کے جن کی حقیقی معنوں میں کوئی ہستی نہیں۔ (۵)

کھولس نے بھی اس سے مراد خدا تعالیٰ کی ذات لی ہے۔ ہیگل اور شلینگ نے فلسفہ میں اس لفظ کو کثرت سے استعمال کیا ہے۔ کانٹ کا کہنا ہے کہ عقل کا کام مظاہر کے شرائط و صوٹ نا اور ان کی غیر مشروط علت تلاش کرنا ہے۔ اس غیر مشروط علت یا اساس کو فیکٹے (Fichte) اینوکا نام دیتا ہے۔ شلینگ کی رائے میں مطلق سے مراد کائنات کی علتِ اولیٰ ہے۔

۱۔ کشف اصطلاحات فلسفہ، لاہور، پرم اقبال، ۱۹۹۴ء، صفحہ ۳۶۵

۲۔ قوی انگریزی لغت، اسلام آباد، مقتدرہ قوی زبان، ۱۹۹۹ء، صفحہ ۲۱۶۹۔ ۲۱۷۰

۳۔ کشف اصطلاحات فلسفہ، صفحہ ۳۰۴

4 M Saeed Sheikh, A Dictionary of Muslim Philosophy, Lahore, Institute of Islamic Culture, 2001, P 134/155/164

۵۔ کشف اصطلاحات فلسفہ، صفحہ ۴۰۲

ہے ایک قسم کی رومانی اکائی ہے جو منطقی اور وجودیاتی تضاد کے پیچھے مضمر ہے اور یہیں سے نفس اور آفاق پیدا ہوتے ہیں۔ ہیگل کے نزدیک مطلق ایسے کل کا نام ہے جو کامل، لامتناہی اور سوچنے والے فکر کی نامیاتی کل ہے۔ انگلستان میں اسے حقیقت کے مترادف گردانا گیا ہے اور حقیقت کو غیر مشروط، بے تعلق اور ناقابل فہم سمجھا گیا ہے۔ ہیگل کے نزدیک مطلق مکمل اور کامل اکائی ہے۔ یہ ایک ایسی ہمہ گیر وحدت ہے جو افکار، مقاصد، اقدار اور تجربات کی جزئیات کو مٹا دیتی ہے یا انہیں مقلب کر کے وحدت میں مدغم کر دیتی ہے۔ اس ہمہ گیر اکائی کو مختلف طریقے سے سمجھا گیا ہے مثلاً ہیگل اسے مطلق کل، ہمنٹن اسے مابعد الطبیعیاتی کل، بریلے اسے مقصد یا نہ حیت، بونسکے اسے جمالیاتی کل اور راس اسے اخلاقیاتی کل کہتا ہے۔ علاوہ ازیں بعض فلسفی اسے ہمہ گیر ”شخص“ کہتے ہیں۔ (۱)

دوہرہ جدید میں مطلق سے مراد یا تو حقیقت کی کل لی جاتی ہے یا کائنات کی علت خواہ اسے مادی طریقہ سے سمجھا جائے یا رومانی طریقہ سے۔ چین میں اس علت اولیٰ کو ”وچی“، ”تائی چی“ یا ”تاؤ“ کہا جاتا ہے۔ ہندو اسے ”آتما“ یا ”براہما“ کہتے ہیں۔ بدھ مت والے اسے ”بونت ہتا“ یا ”وگنا پتی مترا“ کے نام سے پکارتے ہیں۔ یونانیوں میں ایلیا کلس کا ”اول“، افلاطون کا ”خیر“ یا ذات، رواقیت کا ”کائناتی عقل“ اور نو افلاطونیوں کا مطلق ہے۔ مدرسی عیسائیت میں اسے ”خدائے خالق“ کہا گیا ہے۔ (۲) جدید فکر میں ڈیکارٹ اور سپینوزا کے ہاں یہ جوہر ہے جبکہ ملبرانچ اور برکلی اسے ”خدا“ کہتے ہیں۔ مادہ پرست اسے ”توانائی“ حقیقت پسند اسے ”زماں و مکان“، مظہریت پسند اسے ”خالص تجربہ“ اور کانت اسے ”ذات شے“ کے نام سے پکارتے ہیں۔ (۳)

الفرض مادہ پرست عناصر کو چھوڑ کر خدا میں اعتقاد رکھنے والے ہر حکیم و عارف کی نظر میں حقیقت مطلق ذات باری، ذاتِ محبت اور جو مطلق یعنی خدا تعالیٰ ہے۔ (۴)

حقیقت مطلق کے معنی کی وضاحت کے بعد خدا تعالیٰ سے متعلق تاریخ انسانی کے قدیم و جدید تصورات کا مختصر جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔

۲۔ قدیم تصورات:

قدیم انسان اپنی بصیرت کے اعتبار سے تنگ نظر تھا۔ اس کا علم محدود اور قوت کے بارے میں اس کا تصور بھی بڑا

۱۔ کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، صفحہ ۳

۲۔ کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، صفحہ ۳

عبدالرشید، ڈاکٹر، ادیان و مذاہب کا تقابلی مطالعہ، کراچی، طائر سنز، ۲۰۰۱ء، صفحہ ۱۱۸۔ ۱۱۹

الخالف جادید، غیر سامی مذاہب کے بانی، لاہور پبلشرز، ۲۰۰۴ء، صفحہ ۵۷۔ ۱۳۱

قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، لاہور، پبلیشنگ کونسل، ۱۹۹۳ء، ۱۳۱۔ ۱۳۵

۳۔ کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، صفحہ ۳

۴۔ عبداللہ سید، ڈاکٹر، مختلف خطبات اقبال، لاہور اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء، صفحہ ۳۶۱۔ ۳۶۲

پست درجے کا تھا۔ (۱) وہ چونکہ اپنے نشوونما کے ادنیٰ ترین مرحلے میں تھا۔ لہذا مذہب راست طور پر خوف کے جذبے سے وابستہ تھا۔ ایسا خوف جس میں احترام و تنظیم کے جذبات کا استخراج ہوتا تھا۔ (۲) وہ کسی غیر مرئی قوت کے بارے میں ایک غیر واضح اور مبہم یقین رکھتا تھا کہ جو اُسے اپنی ذات سے کہیں زیادہ طاقتور و با اختیار نظر آتی تھی۔ اس کا رجحان ایسی قوت کی جانب بڑا تنظیم ہوا کرتا تھا۔ ہر وہ چیز جو انسانوں کو تحقیر و مرعوب کرنے والی تھی اُسی کی وہ پرستش کرنے لگتے تھے۔ لہذا قدیم انسان اپنے گرد پیش کی اشیاء کو دیوتاؤں کی شکل دے دیا کرتے اور ان خداؤں کو اپنے دکھوں اور مصائب سے نجات کا وسیلہ سمجھتے۔ چنانچہ مختلف ادوار میں مختلف اشیاء و موجودات کو دیوتاؤں کا درجہ دے دیا گیا اور ان کی پرستش کا رواج پورے معاشرے میں عام ہو گیا۔ چنانچہ ابتدائی مذاہب کو کثرتی کہا جاتا ہے۔ (۳) اس زمانے میں اسلاف و اکابر پرستی، مظاہر پرستی، سورج، چاند اور دیگر سیاروں کی پرستش، پہاڑوں، درختوں، آگ، پانی، ہوا، مٹی، اعضائے جنسی اور حیوانات کی پرستش عام تھی۔ (۴)

مگر بیسویں صدی کی علمی تحقیقات سے پتہ چلتا ہے کہ انسان کا قدیم ترین اعتقاد تو حیدی اور غیر اضافی تھا۔ کیرن آرمسٹرانگ (Karen Armstrong) نے یہی موقف پیش کیا ہے:

”بہت آغا ز میں بنی نوع انسان نے ایک خدا لائق کیا جو تمام چیزوں کی غلب اول اور زمینوں اور آسمانوں کا حاکم تھا۔

اس کا کوئی معبد، کوئی بت اور مقدس رسوم وغیرہ نہ تھیں۔ آہستہ آہستہ وہ انسانی شعور سے جو ہوتا گیا۔“ (۵)

مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی ”ترجمان القرآن“ میں اسی حقیقت کو کچھ یوں بیان کیا ہے:

”انسان نے اپنے عبد غلیطیت میں ہوش و خروش کی آنکھیں جو نبی کھولی تھیں، ایک یگانہ دستی کا اعتقاد اپنے اندر موجود پایا

تھا۔ پھر آہستہ آہستہ اس کا اعتقاد اپنے اندر موجود پایا تھا۔ پھر آہستہ آہستہ اس کے قدم ہٹنے لگے اور ہیرونی اثرات کی

جولانیاں اسے نئی نئی صورتوں اور نئے نئے ڈھنگوں سے آشنا کرنے لگیں۔ اب ایک سے زیادہ مافوق الفطرت طاقتوں

کا تصور نشوونما پانے لگا اور مظاہر فطرت کے بے شمار جلوے اُسے اپنی طرف کھینچنے لگے۔“ (۶)

فادر ویلم شٹ (Father Wilhelm Schmit) نے بھی اپنی کتاب ”The Origin of the Idea of God“ میں اسی نظریے کو ثابت کرتے ہوئے لکھا ہے:

”کیونکہ ارتداد ہتوں کی پرستش شروع ہونے سے قبل انسان خداے واحد کی عبادت کرتا تھا۔ وہ خدا دنیا کا بنانے والا اور

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ۱۹۹۴ء، صفحہ ۳۴

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ۱۹۹۴ء، صفحہ ۳۴

۳۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ۱۹۹۴ء، صفحہ ۳۴

۴۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصویر خدا، لاہور، آواز اشاعت گھر، بن نادر، صفحہ ۱۸۔

انسان کے امور کی نگرانی کرنا والا تھا۔ (۱)

ہندوؤں کا قدیم مذہبی ”وید“ اور ”اپنشد“ میں بھی اللہ کی واحد انیت کا تصور واضح طور پر موجود ہے۔ محمد مظہر الدین صدیقی رقمطراز ہیں:

”ویدوں کے راگوں میں واحد انیت کا تصور بھی موجود ہے۔ کیونکہ ان میں یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ مختلف دیوتاؤں اور دیویاں ایک ہستی واحد کے مظاہر ہیں۔ اپنشد میں یہی عقیدہ برہمن کی صورت میں موجود ہے کیونکہ برہمن کو روح عالم یا ہستی مطلق قرار دیا گیا ہے۔“ (۲)

الغرض انسانی دماغ کا سب سے پرانا تصور جو قدامت کی تاریکی میں چمکتا ہے وہ توحید کا تصور ہے۔ یعنی صرف ایک اُن دیکھی اور اعلیٰ ہستی کا تصور، لیکن پھر اس کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے اس کے قدم بتدریج پیچھے ہٹنے لگے اور توحید کی جگہ آہستہ آہستہ ”اشتراک“ اور ”تعددِ الہ“ کا تصور پیدا ہونے لگا۔ یعنی اب اس ایک ہستی کے ساتھ جو سب سے بالاتر ہے، دوسری قوتیں بھی شریک ہونے لگیں اور ایک معبود کی جگہ بہت سے معبودوں کے چوکھٹوں پر انسان کا سر جھک گیا۔ (۳)

قدیم عراق کی میسری قوم کا مذہب مناظرِ فطرت کی پرستش تھا۔ اس سلسلے میں بہت سے دیوی دیوتاؤں کی پوجا کی جاتی تھی نیز مسعید ذخیثتِ روحوں کی پرستش بھی کی جاتی تھی۔ اہلی بابل آسمان، زمین، پانی، سورج، چاند اور زہرہ سیارے کے دیوتاؤں کو پوجتے تھے۔ یہ لوگ ہر دیوتا کو انفرادی طور پر سب سے بڑا سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک ہر دیوتا کا نام سچے اور واحد خدا کا غماز تھا۔ وہ ان سب میں ایک ہی خدا کی قوت کو کارفرما پاتے تھے۔ (۴)

اہلِ مصر میں کثرتِ پرستی انہما کو پہنچ چکی تھی۔ اُن کے دیوتا کا جسم انسانی اور سر حیوانی ہوتا ہے۔ اندازہ لگایا گیا ہے کہ اہلِ مصر کے تقریباً دو ہزار دس معبود تھے۔ اُسی قوم کا خاص معبود آفتاب تھا جسے دیوی مانا جاتا تھا۔ یہ لوگ ارواحِ خبیثہ پر بھی یقین رکھتے تھے۔ (۵)

فنیقی قوم بھی دیوتاؤں کی پوجا کرتی تھی۔ بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ ابتدا میں یہ لوگ موحد تھے اور ایک قوتِ خلاق کے قائل تھے اور اُسے مادہ سے بالکل جدا مانتے تھے۔ کریم کے لوگ مناظرِ فطرت کی پوجا کرتے تھے۔ قدیم یونان کا مذہب بھی مناظرِ فطرت کی پرستش تھا۔ انھوں نے مناظرِ فطرت کے الگ الگ دیوتا بنائے تھے۔ یہ دیوی دیوتا یونانیوں کے تخیل کی غیر محدود پیداوار تھیں۔ یونان سے زیادہ تجسیمِ بشری کا کہیں پہ نہیں چلا۔ نہ صرف مناظرِ فطرت بلکہ ہر جذبہ و قوت کو

1. Fahter Wilhem Schmidt, The Origin of the idea of God, London, Collins, 1997, P-149-

۲۔ محمد مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذہبِ عالم، لاہور، ادارہ اشاعتِ اسلامیہ، ۲۰۰۲ء، صفحہ ۱۷۷۔

۳۔ ترجمان القرآن، ج ۱، صفحہ ۱۴۳۔

۴۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصورِ خدا، ص ۳۰۔ ۳۷۔

۵۔ ایضاً ص ۴۷۔

محسّس مانا جاتا تھا۔ اہل یونان تو اسے تولید اور حیوانوں کی پوجا بھی کرتے تھے۔ یونانیوں کے معبود اعلیٰ کو الہیس پر رہتے تھے جو جسمی میں واقع ہے۔ مردوں کی روحوں کو بھی پوجتے تھے۔ زیوس یونانیوں کا معبود اکبر تھا۔ وہ رب العالمین نہ تھا کیونکہ یونانیوں کے نزدیک دیوتاؤں نے دنیا کو پیدا نہ کیا تھا بلکہ دنیا نے دیوتاؤں کو پیدا کیا۔ البتہ انسان ضرور دیوتاؤں کی مخلوق تھا۔ دیوتاؤں کے وجود میں آنے سے پہلے زمین و آسمان کی تخلیق ہو چکی تھی۔ ”کے“ زمین کی دیوی تھی اور ”یورانس“ آسمان کا دیوتا تھا۔ (۱)

قدیم انسان روحیت کے بھی پیروکار تھے یعنی وہ اس یقین کے ساتھ پتھروں، درختوں اور جانوروں کی پوجا کرتے تھے کہ یہ اچھی اور بری روح کے مسکن ہیں۔ (۲) اس کے ساتھ ساتھ یہ لوگ ٹوٹم ازم کے بھی قائل تھے جو حیوان پرستی ہی کے سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ (۳)

۲۔۱۔ قدیم فلاسفہ کا تصور حقیقتِ مطلق

اپیکوری فلاسفہ (EPICUREANS)

اپیکوری فلاسفہ ایک خدا پر یقین نہیں رکھتے۔ ان کا خیال ہے کہ خدا بہت سے ہیں۔ وہ شکل و صورت میں انسانوں کی طرح ہیں، البتہ ان سے بہت زیادہ خوبصورت ہیں۔ ان میں مرد اور عورت کی طرح جنس کی تفریق بھی ہے۔ وہ کھاتے پیتے ہیں اور یونانی زبان بولتے ہیں۔ ان دیوتاؤں نے نہ دنیا بنائی، نہ دنیا کے کاموں میں مداخلت کرتے ہیں۔ وہ خوش و خرم رہتے ہیں اور انہیں کوئی پریشانی لاحق نہیں ہوتی۔ (۴)

رواقی فلاسفہ (STOICS)

رواقی (Stoics) فلاسفہ خدا کی واحد نیت کے شدت سے قائل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ خدا نے ہر چیز پیدا کی ہے۔ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے وہ اس سے باخبر رہتا ہے۔ وہ انسانوں سے محبت کرتا ہے، برائی پر سزا اور نیکی پر جزا دیتا ہے۔ خدا کا دنیا سے وہی تعلق ہے جو روح کا جسم سے ہے۔ ان کے نزدیک خدا کے اندر پوری کائنات ہے اور کائنات کی ہر شے میں خدا ہے۔ گویا خدا کے متعلق رواقیوں کا فلسفہ وحدت الوجود کے تصور پر مبنی ہے۔ (۵)

۱۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصور خدا، صفحہ ۲۹-۶۳

۲۔ مولیر رنجن مہاتیر، فلسفہ مذہب، مترجمہ یاسر جواد، لاہور، فکشن ہاؤس، ۲۰۰۱ء، صفحہ ۳۵-۳۷

۳۔ ایضاً، صفحہ ۲۶

۴۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصور خدا، صفحہ ۱۳

۵۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، کراچی، جمیل بک کانس، ۲۰۰۲ء، صفحہ ۸۲

۵۔ ایضاً، صفحہ ۳۹

سقراط (SOCRATES) (۳۴۰ ق۔ م۔ ۳۹۹ ق۔ م)

یونان کے عظیم فلسفی سقراط نے خدا کی وحدانیت کا تصور پیش کیا اور بتوں اور یوٹاؤں کے خلاف انتہائی جارحانہ اور مدلل تنقید کی۔ (۱)

سقراط کی شخصیت میں یونان کے توحیدی اور تہذیبی اعتقاد کی سب سے بڑی نمود ہوئی۔ اس کا توحیدی تصور جسم اور سبھ کی تمام آلودگیوں سے پاک ہے۔ (۲) اس نے ذات باری کے بارے میں اپنی فکر کو ایلیائی نظریہ وحدت الوجود سے ملادیا۔ ان کے نزدیک نہ مادہ کی کوئی حقیقت ہے اور نہ حرکت اور حواس کی دنیا کی۔ صرف خیر کا تصور کائنات کی اصل ہے۔ (۳) سقراط کے نزدیک خدا ”ایکاتھوس“ یعنی غیر محض ہے۔ (۴)

افلاطون (PLATO) (۴۲۸ ق۔ م۔ ۳۴۸ ق۔ م)

سقراط نے خدا کو خیر محض اور سر اسر حسن و خوبی کہا تھا۔ افلاطون اس پر کوئی خاص اضافہ نہ کر سکا۔ (۵) اُس کا تصور خدا بھی اُس کے نظریہ تصوریت کا جامہ پہنے ہوئے ہے۔ (۶) وہ بتوں کا نام بھی لیتا ہے اور خدائے واحد کا بھی قائل ہے، البتہ توحید کا ذکر دلائل سے کرتا ہے اور بتوں کے ذکر میں روایت کا سہارا لیتا ہے۔ (۷) اُس کے نزدیک آثار و حوادث کی اس دنیا میں ہر حسین شے اضافی، گریز پا اور غیر یقینی ہے۔ صرف عینی یا تصویزی حسن ہی ایک قائم بالذات ہستی ہے، جس کا نہ آغاز ہے، نہ انجام، نہ اسے زوال ہے، نہ انحطاط، یہ غیر متبدل غیر متغیر اور مطلق ہے۔ یہ تصور ہی دراصل خدا ہے، جو خالق و عاقل ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ خدا عقل کل ہے۔ (۸) افلاطون اپنی تحریروں میں خدا کے لیے ”خنا“ (Deimurage-Hndworker) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کائنات کو اپنی قدرت کاملہ سے حتی الامکان بہتر سے بہتر بنانے کی پوری سعی کرتا رہتا ہے، اور یہ آفقی عقل ہر شے کو کسی نہ کسی مقصد کی جانب مائل کرنے کا

۱۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل، لاہور، قارئین فاؤنڈیشن، ۱۹۹۷ء، صفحہ ۲۳

۲۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج ۱، صفحہ ۹۳

۳۔ ظفر اقبال خان، فلاسفہ کا الہیاتی تصور، نقوشِ بقرآن نمبر، ج ۳، صفحہ ۹۳

۴۔ ضمیمہ، ڈاکٹر بلطف یونان، لاہور، ملی کتاب خانہ، ۱۹۹۸ء، صفحہ ۸۷

۵۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، سرگزشتِ فلسفہ، ج ۲، لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۱ء، صفحہ ۲۳

6. Will Durant, The Story of Philosophy, New York, Pocket Books, 1974, P.74

Karen Armstrong, A History of God, P-14

۷۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۲۳

۸۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، سرگزشتِ فلسفہ، ج ۲، صفحہ ۲۳

خوبصورت فرض انجام دیتی رہتی ہے کہ یہی اصل خیر اور ایک عظیم الوہی مقصد ہے۔ (۱)

ارسطو ARISTOTLE (۳۸۴ ق۔ م۔۔۔۔۔ ۳۲۲ ق۔ م۔)

ارسطو کے نزدیک خدا ایک ایسے وجود کی حیثیت سے کہ جو صورت محض (Pur Form) اور عمل محض (Pure Act) ہے، مکمل طور پر ایک ہستی کامل ہے۔ وہ بجائے خود کمال ہے، محتاج کمال نہیں۔ خدا ایک غیر متحرک محرک ہے۔ جو کائنات کو ایک علت اولیٰ، ایک معزور ذات یا پھر ایک نمایاتی عنصر کے طور پر محرک بنائے رکھتا ہے۔ خدا عقل کل اور فکر خالص (ناؤس) ہے۔ (۲) کائنات میں ہر شے عشق الہی میں جتلا ہے اور خدا کی ذات اقدس تک پہنچنے کی جستجو میں ہے جہاں وہ اگرچہ خدا تو نہ سمجھ کر خدا کے مانند ضرور بن جائے۔ ارسطو خدا کو ایک ایسا روحی وجود قرار دیتا ہے جو کائنات سے بالکل جدا اور مابعد ہے۔ ان خیالات کو بجا طور پر توحید پرستانہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ (۳) مگر ان تمام باتوں کے باوجود، ارسطو کے خیال میں، خدا نے عالم مادی کو بالکل ایک نئی ہستی یا شے کے طور پر خلق نہیں کیا کیونکہ یہ عالم مادی نیا اُس وقت ہوتا جب خود مادہ قدیم نہ ہوتا۔ خدا نے اس کائناتی نظام کی اساس ابدیت پر رکھی ہے۔ بنیادی حقیقی اصول جو کائنات میں تمام تر مقصدی فعلیت کا سبب بنتا ہے خود خدا کی ذات ہے، جو اس کائنات میں موجود ہر شے کا مقصد اور اس سے متعلق طریقہ کار کا تعین کرتی ہے۔ (۴)

تھیلیز THALES (۶۲۳ ق۔ م۔۔۔۔۔ ۵۵۴ ق۔ م۔)

تھیلیز کے نزدیک اصل عنصر پانی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ پانی پر ہی حیوانی اور نباتاتی دنیا کا وجود مدار ہے۔ پانی غذا اور خوراک کا جزو لا یتفک ہے۔ پانی ہی سے تمام اشیاء وجود میں آتی ہیں اور اسی میں وہ بارہ دم ہو جاتی ہیں۔ لہذا اس سوچ بچار اور مشاہدہ کی بنیاد پر اُس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ تمام اشیاء کی علت یا اُن کا بنیادی اصول پانی ہے۔ وہ کائنات کی علت پانی کو قرار دیتا ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ دنیا کو کسی خدا نے پیدا نہیں کیا بلکہ جس طرح دوسری چیزیں پانی سے پیدا ہوتی ہیں اسی

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، صفحہ ۱۰۴

2. Will Durant, The Story of Philosophy, P.69-74

نصیم احمد، ڈاکٹر، فلسفہ یونان، صفحہ ۱۵۹

۳۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، مرکز فلسفہ، ج۔ ۲، صفحہ ۴۵

نیاز فتح پوری، خدا اور تصور خدا، صفحہ ۶۹

۴۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، مرکز فلسفہ، ج۔ ۲، صفحہ ۴۵

قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، صفحہ ۱۳۶

طرح دنیا بھی وجود میں آگئی۔ (۱)

انکسیمندر ANAXIMANDER (۶۱۰ ق۔ م۔۔۔۔۔ ۵۴۶ ق۔ م)

انکسیمندر یہ تسلیم کرتا ہے کہ کائنات کا بنیادی جزوی مادی ہے وہ اس کو پانی کا نام نہیں دیتا۔ اُس کے نزدیک کائنات کی تخلیق غیر متعین غیر متجز اور لامحدود مادہ سے ہوئی ہے۔ (۲) اُس نے ارتقاء کا ایک نظریہ بھی پیش کیا ہے جس کے مطابق، زمیں ابتداء میں پانی تھی۔ عملِ تبخیر سے یہ خشک ہوتی گئی۔ گرم مرطوب آب و ہوا میں زندگی کا ظہور ہوا۔ پہلے نچلے درجے کی مخلوقات پیدا ہوئیں اور ان سے بتدریج اعلیٰ مخلوقات کا ارتقاء ہوا۔ الغرض انکسیمندر بھی کائنات کی علت اللہ تعالیٰ کو نہیں بلکہ مادے کو قرار دیتا ہے۔ (۳)

انکسیمن ANAXIMENES (۵۸۵ ق۔ م۔۔۔۔۔ ۵۲۵ ق۔ م)

انکسیمن پانی یا غیر متعین مادے کی بجائے ”ہوا“ کو کائنات کی علت قرار دیتا ہے۔ اُس کے مطابق کائنات کی اصل ہوا ہے۔ ہوا وہ بنیادی جوہر ہے جس سے تمام اشیاء معرضِ وجود میں آتی ہیں۔ درخت، پتھر، چاند، سورج اور ستارے دراصل ہوا ہی کے مختلف روپ ہیں۔ ہوا لامحدود طور پر کائنات کی وسعتوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ (۴) اس طرح انکسیمن بھی اپنے پیش رو فلسفیوں کی طرح مادے (ہوا) ہی کو کائنات کی علت جبکہ اللہ تعالیٰ کو مجبور اور اُدے کا محتاج قرار دیتا دکھائی دیتا ہے۔ (۵)

ہراکلیٹوس HERACLITUS (۵۳۰ ق۔ م۔۔۔۔۔ ۴۸۰ ق۔ م)

ہراکلیٹوس کے خیال میں کائنات کا اصل جوہر اور بنیادی علت ”آگ“ ہے۔ وہ آگ کو زندگی قرار دیتے کے ساتھ ساتھ اسے کائناتی عقل سے بھی تعبیر کرتا ہے۔ اُس کے مطابق آگ وہ بنیادی جوہر ہے جس سے کائنات کے رنگارنگ پہلوؤں کی ترکیب ہوئی ہے۔ آگ کائنات کا اولین جوہر ہے جس سے ہوا پیدا ہوئی، ہوا سے پانی اور پانی سے وہ مادہ پیدا ہوا جو زندگی کا مظہر ہے (۶) اس لیے جس مظہر میں آگ جتنی کم ہوگی وہ اتنا ہی زندگی سے عاری ہوگا۔ مادہ میں آگ کا عنصر

1. Will Durant, The Story of Philosophy, P.63/83

فیہم احمد، ڈاکٹر، فلسفہ یونان، صفحہ ۱۵۹

۲۔ خالد الماس، انکار یونان، لاہور، دارالاندکیر، ۲۰۰۱ء، صفحہ ۱۶

3 Will Durant, The Story of Philosophy, P.63

4. Teller, E., Philosophy of Greeks, London, 1947, P-30

۵۔ ثقفی اقبال خان، فلاسفہ کا اہم بنیادی تصور قرآن، نمبر ۴، جلد ۳، شمارہ ۱۳۶، ۲۰۰۱ء، صفحہ ۹۰

6. Nilson, Martin Persson, A History of Greek Religion, Oxfor, Chaldean Press, 1949, P.57.

خالد الماس، انکار یونان، صفحہ ۵

فثیا غورث PTHAGORAS (۸۷۵ق۔م.....۱۰۰۰ق۔م)

زینوفینز XENOPHANES (۵۷۵ق-م ... ۴۸۰ق-م)

۵۔ نعیم احمد، ڈاکٹر، فلسفہ، یونان، صفحہ ۳۲

پارمینڈیز PARMENIDES (۵۰۴ ق۔م۔ ۴۵۶ ق۔م)

پارمینڈیز ایلیائی کتب فکر کا اصل بانی ہے۔ وہ بھی زینوفیز کی طرح وحدۃ الوجود کا قائل ہے یعنی کائنات خدا ہے اور خدا کائنات ہے۔ اُس نے زینوفیز کے نظریہ وحدت الوجود کو مدلل اور معقنی انداز میں ثابت کیا۔ اُس نے نظریات زینوفیز سے زیادہ پختہ ہیں۔ اس کے فلسفے کی بنیاد اصول ہستی اور نیستی کی تفریق ہے۔ اس کے نزدیک ہستی ایک ہے اور موجود ہے۔ نیستی غیر حقیقی ہے اس کا کوئی وجود نہیں۔ تغیر، تبدل، تجزیہ اور تعمیر سب وہ ہے ہیں۔ کوئی شے نہ بنتی ہے، نہ مٹتی ہے۔ حقیقت دراصل غیر متغیر، غیر متحرک، ازلی وابدی ہستی ہے۔ اس ہستی میں جو بھی حرکت، تغیر، ارتقاء اور انحطاط ہیں نظر آتا ہے، وہ سب فریب ہے۔ پارمینڈیز ہستی کو گلوب کی طرح کول شکل کا قرار دیتا ہے۔ (۱) اس طرح آئیونیا کے ابتدائی فلسفہ مادیت کے طبعی رجحان سے مجبور ہو کر اُس نے بھی ہستی کی ایک مادی تصویر بنائی۔

زینو ZENO (۳۹۰ ق۔م۔ ۳۳۰ ق۔م)

زینو پارمینڈیز کا شاگرد اور مقلد تھا۔ زینو نے اپنا نظریہ پیش نہیں کیا بلکہ پارمینڈیز کے نظریہ ہستی کو ہی صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی اور اپنے دلائل کے ذریعے حرکت کو فریب ثابت کیا۔ (۲) پارمینڈیز کی طرح وہ بھی حرکت اور تغیر کو داہرہ سمجھتا تھا۔ اُس نے فیثاغورث کے نظریہ کثرتیت کو غلط ثابت کیا جس کے تحت کائنات اکائیوں سے عبارت ہے۔ (۳)

امپیدوکلیمز EMPEDOCLES (۴۹۰ ق۔م۔ ۴۳۵ ق۔م)

آیونی مفکرین نے کائنات کی مختلف علتیں۔ امپیدوکلیمز نے اپنے سے ما قبل فلسفیوں کے انہی نظریات کو سامنے رکھ کر چھ مفردے اخذ کیے، پانی، مٹی، ہوا، آتش، سکون اور حرکت۔ انہی متضاد نظریات کو سامنے رکھ کے اس نے جواہر اربعہ کا فلسفہ ترتیب دیا۔ اُس نے پانی، مٹی، ہوا اور آگ کو کائنات کے چار بنیادی عناصر خیال کیا۔ اُس کے خیال میں ان چاروں عناصر کی ترکیب جب کسی خاص تناسب سے کیجا ہوتی ہے تو کوئی مخصوص چیز وجود میں آ جاتی ہے۔ یوں تمام موجودات انہی عناصر یا جواہر کے موجودات ہیں۔ (۴)

1. Teller, E., Philosophy of Greeks, Eng. tr., London, 1914, P-73

Brnnet, John, Greek Philosophy, London, 1914, P. 147.

ضمیمہ احمد، ڈاکٹر، فلسفہ یونان، صفحہ ۳۲

۲۔ علامہ اقبال نے اپنے دوسرے خطبے ”مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار“ میں زینو کے ابطال حرکت پر بحث اور تنقید کی ہے۔ اس کا تجزیہ اپنے مقام پر آئے گا۔

3. Burnet, John, Greek Philosophy, P. 152.

ضمیمہ احمد، ڈاکٹر، فلسفہ یونان، صفحہ ۳۲

4. Brnnet, John, Greek Philosophy, P. 164

ایمیڈیٹ وکلیڈ نے پارمینڈز کے تصور ہستی کے طرز پر کائناتی جواہر کو ازلی وابدی اور غیر متحرک قرار دیا۔ اس کے خیال میں عناصر میں حرکت کی موجودگی تسلیم کرنے سے یہ ماننا پڑے گا کہ یہ عناصر ازلی وابدی نہیں۔ اُس کے خیال میں کائنات جو عناصر اور بعد کا کرہ ہے، ابتداء میں مٹی کے اندر ہی موجود تھا کسی بھی عنصر کا کسی بھی دوسرے عنصر سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ ایسے کائناتی کرہ کے باہر چاروں اطراف پر نفرت اور محبت کے دو متضاد عمل رونما ہوئے۔ محبت کے غلبہ سے عناصر اور بعد باہم وگر مدغم ہوئے اور کرہ کائنات کے مرکز کی طرف کھینچے جس سے موجودات کا ظہور ہوا۔ اس کے برعکس نفرت کے غلبہ سے عناصر اور بعد میں انتشار پیدا ہوا، وہ معدوم ہوئے اور کائنات کے مرکز سے دور ہوئے۔ جس سے موجودات کی ترکیبی وحدت ایسے پارہ پارہ ہوئی کہ چاروں عناصر پھر سے علیحدہ علیحدہ ہو گئے۔ نفرت اور محبت کے غلبہ نے ایک دائمی گردش کی صورت اختیار کر لی جس کی وجہ سے جامد اور ساکن عناصر اور بعد سے مختلف اور متنوع موجودات مشہود و معدوم ہوتے رہتے ہیں۔ یہ محبت اور نفرت کی گردش غیر مادی نہیں بلکہ مادی اور میکانیکی قوتوں کی حامل ہے۔ (۱)

دیمقراطیس DEMOCRITUS (۳۶۰ ق۔ م۔۔۔۔۔ ۲۹۰ ق۔ م)

دیمقراطیس کو عموماً نظریہ جوہریت کا باوا آدم تسلیم کیا جاتا ہے۔ جوہریت کا فلسفہ خالصتاً مادیت کا فلسفہ ہے۔ لہذا دیمقراطیس بھی بہت سے قدیم یونانی فلاسفہ کی طرح مادے یعنی جواہر کو کائنات کی اصل قرار دیتا ہے۔ اُس کے خیال میں جواہر کائنات کی جملہ اشیاء کا سرچشمہ ہیں کیونکہ لا تعداد جواہر جب یک جان ہو جاتے ہیں تو ان کے مرکب سے کوئی مادی شے وجود میں آتی ہے۔ (۲)

انکساغورس ANAXAGORAS (۵۰۰ ق۔ م۔۔۔۔۔ ۴۲۸ ق۔ م)

انکساغورس کے فلسفہ کے دور رخ ہیں۔ ایک مادی اور دوسرا غیر مادی۔ پہلا رخ مادہ اور اس کی اہمیت سے متعلق اور دوسرا ناس (Nous) سے متعلق ہے جو صحیح معنوں میں تخلیقی فکر کا حامل ہے۔ یہ یونان کی فکری روایت میں نیا موڑ ہے جو فکر یونان کو مادیت سے تصور کی طرف لے گیا۔ (۳)

انکساغورس کا خیال ہے کہ دنیا کی تشکیل اُس وقت ہوئی جب ایک ہی طرح کے عناصر ایک دوسرے کے ساتھ ملنے لگے۔ مثلاً آگ کے ساتھ آگ اور مٹی کے ساتھ مٹی۔ اُس کے مطابق اشیاء کے بننے اور معدوم ہونے کا سنہری اصول یہ ہے کہ: ”ہر شے میں ہر شے کا کچھ حصہ ہے“۔ یعنی مٹی کے اندر آگ پائی اور ہوا کے اندر بھی بالترتیب سبھی عناصر شامل ہیں۔

1 Teller, E, Philosophy of Greeks, P-96

خالد الماس، افکار یونان، صفحہ ۶۲۔

2. Teller, E, Philosophy of Greeks, P-121

نیاز فتح پوری، خدا اور تصور خدا، صفحہ ۶۷

۳۔ خالد الماس، افکار یونان، صفحہ ۶۸۔۶۰

مگر ہم جنس ذرات کو یکجا کرنے کے لیے مادے میں کسی اصول حرکت کا ہونا لازمی ہے کیونکہ مادہ بذات خود حرکت سے عاری ہے۔ لہذا انکساغورس نے ایسے اصول کو تراشنے کے لیے ”ناؤس“ کا غیر مادی نظریہ پیش کیا۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا کی تشکیل ایک عالمگیر حرکت سے ہوئی جسے کائناتی عقل، ذہن یا ناؤس کہا جاسکتا ہے۔ ناؤس بذات خود غیر متحرک مگر مادے میں تحریک کا باعث ہے۔ وہ تمام حرکت کی علت ہے۔ وہ خالص، عالمگیر، قادر مطلق اور غیر مخلوط ہے۔ اس کی فعلیت آزاد اور غیر مخلوط ہے۔ وہ غیر مادی اور غیر شخصی ہے۔ اس کے راستے میں مادہ مزاحمت نہیں کر سکتا۔ (۱)

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ انکساغورس خدا کا قائل دکھائی دیتا ہے لیکن ساتھ ہی وہ روح اور مادے کو بھی ازلی مانتا ہے۔ اُس کا خدا عظیم اور ناظم ہے لیکن خالق نہیں کیونکہ اُس کے خیال میں کوئی قوت کسی جوہر کو عدم سے وجود میں لاسکتی ہے، نہ وجود سے عدم میں لے جاسکتی ہے۔ عناصر اپنی ذات میں غیر مخلوق ہیں لیکن ایک خدائے واحد کے زیر فرمان ہیں۔ وہ خدا کے مقاصد اور روح کلی کا ہر شے میں جاری و ساری ہونا اس طرح بیان کرتا ہے کہ وعدۃ الوجود کا قائل معلوم ہوتا ہے اور اُسے یونانیوں میں تعلیم تو حید کا اذ لین معلم قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن ارسطو اُس کی تعلیم کو مثنویت کی تعلیم کہتا ہے کیونکہ اس میں خدا اور عالم ایک دوسرے سے جدا اور قتنا قص ہیں۔ (۲)

فیلو PHILO (۵۰ ق۔م۔ ۳۰ ق۔م)

فیلو کا تصور ذات باری تورات کے تصور تو حید سے ملتا جلتا ہے۔ اُس کے نزدیک خدا اپنی عظمت، قدرت، رحمت اور کمال کے لحاظ سے انسان سے اتنا عظیم اور بلند ہے کہ انسان نہیں جان سکتا کہ وہ کیا ہے۔ لیکن یہ بات یقینی ہے کہ خدا موجود ہے۔ خدا علت العلل ہے۔ جس طرح شمع پورے ماحول کو روشن کرتی ہے اسی طرح خدا کے نور سے پوری کائنات منور ہے۔ (۳)

پلوٹینس PLOTINUS (۲۰۳ء۔ ۲۷۰ء)

پلوٹینس مصری فلسفی ہے۔ اُس کے تصور الوہیت کی بنیاد نظریہ وحدت الوجود ہے۔ اُس کے نزدیک کائنات اس طرح وجود میں آئی کہ جب اللہ تعالیٰ کی ذات زندگی سے لبریز ہوگئی تو اُس سے دریائے حیات رواں ہو گیا۔ چنانچہ ہر ہیکل حیات خصوصاً انسان کی زندگی کی غایت الغایات ذات الہی میں فنا ہو جاتا ہے۔ (۴) اُس کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی ذات ہر شے کا سرچشمہ ہے۔ یعنی اُس سے ہر شے کا صدور ہوتا ہے۔ خدا اُس کے نزدیک عددی وحدت نہیں؛ یعنی وہ ایک یا واحد نہیں بلکہ ”احد“ ہے؛ لہذا وہ ناقابل تقسیم ہے۔ مگر اس کی اپنی کوئی صورت نہیں۔ وہ کل عقل و فہم کا منہ ہے، مگر خود عاقل ہستی

1. Brnnet, John, Greek Philosophy, P. 168.

۲۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصور خدا، صفحہ ۶۵۔۶۸

3. Brnnet, John, Greek Philosophy, P. 177

۱۔ امین احسن املائی، فلسفے کے بنیادی مسائل، قرآن حکیم کی روشنی میں، صفحہ ۲۵

۳۔ نصیر احمد نامہ صبر، مکتب فلسفہ، ج ۲، صفحہ ۳۷

نہیں۔ وہ تمام اشیاء کی اصل، معیار اور غایت ہے، مگر شے کے حقیقی معنی میں وہ کوئی شے بھی نہیں۔ وہ خالص فکر یا عقل ہے جس سے ہر جوہری اور مادی فکر پیدا ہوتی ہے۔ وہ ایک خالص نور ہے، جس میں ہمیں تمام اشیاء دکھائی دیتی ہیں اور اسی وجہ سے ہم عام طور پر اس نور کو اشیاء سے تمیز نہیں کر سکتے۔ وہ نیکی کا مبداء اور خیر محض ہے؛ مگر نیکی سے بہرہ اندوز مخلوق کی طرح کوئی نیک ہستی نہیں۔ غرض وہ نیکی، حسن اور عقل ہے۔ وہ سب کچھ ہے مگر بھر بھی کوئی قابل اور اک یا قابل تصور چیز نہیں۔ لہذا اسے کسی صفت سے متصف کرنا چاہئے نہیں۔ خدا کے متعلق ہم صرف یہی کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہر قیاس، ہر تصور اور ہر بیان سے برتر و ماوراء ہے۔ (۱)

۳۔ حقیقتِ مطلق سے متعلق نظریات

۱۔ ۳۔ ماورائیت (TRANSCENDENTALISM)

اس نظریے کو ماننے والے اللہ تعالیٰ کی ماورائیت کے قائل ہیں، یعنی اللہ کائنات سے ماوراء ہے۔ اس میں خدا کا تصور شخصیت کی صورت میں کیا جاتا ہے جس نے کائنات کو عدم سے پیدا کیا۔ ماورائی نظریہ ساری انسل اقوام، کالدی، صابئین، یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں سے مخصوص ہے۔ (۲)

۲۔ ۳۔ سر یا نیت (IMMANENTISM)

اس نظریے کو ماننے والوں کے نزدیک خدا کائنات سے ماوراء نہیں بلکہ کائنات میں جاری و ساری ہے۔ سریانی نظریہ آریائی نسل کی اقوال یعنی ہندوؤں، یونانیوں، روم کے رواقیین اور لو اشرقیوں میں مقبول رہا۔ اس نظریے کو ماننے والوں کے نزدیک خدا کا تصور غیر شخصی ہے اور تخلیق و تکوین کائنات کا عمل تجلی یا اشراق کی صورت میں ہوا ہے۔ (۳)

۳۔ ۳۔ شخصی وجود مطلق (PERSONAL ABSOLUTE REALITY)

اس نظریے کو ماننے والے حقیقتِ مطلق کے شخصی کے قائل ہیں۔ لاؤتزرے، گرین اور کیرڈ جیسے فلاسفے نے شخص خداوندی کی تائید کی ہے، ان کہتا ہے کہ مکمل شخصیت کا تصور خدا ہی میں ممکن ہے جبکہ انسان کی شخصیت ناقص اور نامکمل ہے۔ مذہب عموماً خدا کے ساتھ مخصوص شخص صفات منسوب کرنے میں متفق ہیں، اثباتی مذہب میں خدا کو خالق، قیوم،

1. Inge, W R., The Philosophy of Plotinus; London, 1918.

2. Dictionary of Philosophy, P.248.

علی عباس جلاپوری، اقبال کا علم الکلام، لاہور، تحقیقات، ۱۹۹۹ء، صفحہ ۶۱

3. Dictionary of Philosophy, P.248.

علی عباس جلاپوری، اقبال کا علم الکلام، صفحہ ۶۱

رازق، رحیم، کریم، عادل نیز مضابطہ اخلاق عطا کرنے والا سمجھا جاتا ہے۔ محبت و ہمدردی اور سلوک جیسی صفات کو خدا سے منسوب سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ خدا میں اگر شخص کا خدا ان ہو تو یہ صفات بے معنی ہو جاتی ہیں۔ مگر فلاسفہ اور ترقی یافتہ مذاہب کا یہ تصور خدا، انسان کی شبیہ سے ماخوذ نہیں۔ (۱) اگرچہ عیسائیت اور یہودیت نے اس میں غلو سے کام لیا ہے مگر اسلام نے جو راہ نکالی ہے وہ ایک طرف تو تنزیہ کو اس کے کمال درجے پر لے جاتی ہے تو دوسری طرف تعطیل سے بھی تصور کو بچا لیتی ہے۔ اسلام کا تصور حقیقت مطلق ایک شخص ذات کا ہے مگر یہ تصور تجرید اور تشکل سے یکسر پاک ہے (۲) (دیکھیے اسلام کا تصور حقیقت مطلق صفحہ نمبر۔)

۳.۴۔ غیر شخصی وجود مطلق (IMPERSONAL ABSOLUTE REALITY)

کچھ فلاسفہ خدا کو "غیر شخصی مطلق وجود" کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ اس نظریے کے مؤیدین میں۔ اسپینوزا، فیشے، ہارٹمن، بریلے اور میکڈارڈ قابل ذکر ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ شخصیت کا تصور کسی نہ کسی تجسیم سے متعلق ہے جو اپنی ایک مخصوص ساخت رکھتا ہے۔ خود آگہی اور خود مضابطگی کی صفات کا تعلق انسان کے عصبی نظام سے ہے۔ کسی فرد کی اپنی ذات سے خود آگہی، دراصل دوسری اشیاء اور دوسری ذاتوں کے تقابل میں ہوا کرتی ہے۔ چونکہ خدا تمام موجودات میں سرانیت یا طول کیے ہوئے ہے۔ اور یہ ایک روایتی اصول ہے، اس لیے خدا سے متعلق ایسے کسی تقابل کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ شخصیت کے ساتھ تجدید یا تبدیلی اور امتیاز کا اطلاق ہوتا ہے۔ مطلق کا تصور ان سے ماورا اور لامحدود ہے چنانچہ خدا کے شخصی وجود کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ (۳)

۳.۵۔ تعدد والہ / کاثر الہیت (POLYTHEISM)

تعدد والہ کے نظریے کے مطابق حقیقت الہی عددی اعتبار سے واحد نہیں بلکہ کثیر ہے۔ یہ الفاظ دیگر اس نظریے کی رو سے کئی خداؤں کا وجود ہے۔ یہ خدا ایک دوسرے سے آزاد علیحدہ اور ممتاز ہیں۔ (۴) مارکیوں کا کہنا ہے کہ کاثر الہیت کا ماخذ نوٹ پرستی، روحیت اور اشیاء پرستی ہے۔ یہ تصور اس وقت ابھرا جب قدیم سادہ اشتراکی نظام ختم ہو گیا۔ ربحوں کی بجائے خداؤں میں ایمان لانا پڑا۔ جب معاشرے میں اونچ نیچ آئی اور تقسیم کا شروع ہو گئی تب خداؤں کی درجہ بندی ہو گئی کوئی بڑا

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۳۴۰

۲۔ ارشد محمود، تصور خدا، لاہور، گوراب پبلشرز، ۱۹۹۷ء، صفحہ ۴۳۔

۳۔ ترجمان القرآن، ج۔ ۱، صفحہ ۲۱۳

۴۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں، صفحہ ۶۰

۵۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۳

۶۔ ایضاً صفحہ ۳۴۱

خدا بن گیا اور کوئی چھوٹا خدا۔ (۱)

۳.۶۔ ثنویت (DUALISM)

ثنویت کی رو سے کائنات میں پرستش کے لائق دو خدا یا دو قوتیں، دو اصول یا دو حقیقتیں ہیں۔ بیشتر صورتوں میں ان دو قوتوں کو ایک دوسرے سے متضام سمجھا جاتا ہے۔ کئی مذاہب نے بھی دو اصول یا خدا مان رکھے ہیں مثلاً زرتشت میں اہرمن بدی کا اور یزدان نیکی کا خدا ہے۔ (۲)

۳.۷۔ وحدانیت (MONOTHEISM)

وحدانیت کے نظریے کی رو سے خدا ایک اور واحد ہے۔ موجودہ دور کے سارے بڑے مذاہب وحدت کے تصور کو اپنا چکے ہیں۔ انجیلی مقدس اور تورات نے وحدانیت کا درس دیا اور قرآن حکیم نے بھی ایک خدا پر زور دیا۔ (۳) دین اسلام کی بنیاد ہی توحید میں ایمان پر رکھی گئی ہے۔ قرآن مجید کی بنیادی تعلیم یہ ہے کہ اللہ ایک ہے، اُس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں۔ قرآن پاک کی سورۃ اخلاص میں اس نظریے کا اظہار بڑے واضح اور بلیغ انداز میں ہوا ہے:

”کہہ دیجیے (اے محمد ﷺ) اللہ ایک ہے۔ اللہ بے نیاز ہے۔ نہ اُس کا کوئی باپ ہے اور نہ بیٹا اور نہ ہی اُس کا کوئی ہمسر ہے۔“ (۴)

وحدانیت کی مختلف صورتیں ہیں جن میں سے چند اہم صورتوں کا تذکرہ ذیل میں کیا جاتا ہے:

۱. ۳۔ الہ پرستی (DEISM)

Deism لاطینی زبان کے لفظ Deus سے اخذ کیا گیا ہے جس کے معنی خدا کے ہیں۔ اس اصطلاح کا اطلاق عام طور پر سترہویں اور اٹھارہویں صدی کے فلاسفہ کے ایک گروہ کے دینیاتی نظریات کے اظہار کے لیے ہوتا ہے۔ ان فلسفیوں میں سے ٹولینڈ، کولنز، ٹائنڈل، ڈب اور مارگن قابل ذکر ہیں۔ ان فلاسفہ کی رائے میں خدا اتمام کائنات کا خالق ہے مگر اس نے اس کو خلق کر کے خود کو اس سے بالکل بے نیاز اور علیمدہ کر لیا ہے۔ اس نظریے کی رو سے انسان کو آزادی ارادہ حاصل

۱۔ کشاف اصطلاحات فلسفہ، ۳۴۴

۲۔ ایضاً، صفحہ ۱۵۶

3. Dictionary of Philosophy, P.248.

Koren Armstrong, A History of God, P-51-94

تیسرے الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۳۴۵

۳۔ قرآن مجید، ۱۱۴:۲

ہے اور بالآخر وہ اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہے۔ (۱)

۳. ۷. ۲۔ الہیات (THEISM)

اس نظریے کے مطابق خدا ایک شخصی روحی وجود ہے اور اس سے انسان قریبی رشتہ قائم کر سکتا ہے۔ یہ نظریہ جہاں ایک طرف خدا کو کائنات سے باور اقرار دیتا ہے۔ وہاں دوسری طرف خدا کو کائنات میں حلول اور سرایت کردہ قوت کے طور پر بھی مانتا ہے۔ الہیات کی رو سے خدا دنیا میں اور دنیا کے ساتھ سرگرم عمل ہے۔ اس کائنات میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ اللہ کی مشیت سے ہو رہا ہے اور قوانین قدرت صرف مشیت الہی کو ظاہر کرتے ہیں۔ (۲)

۳. ۷. ۳۔ وحدۃ الوجود (PANTHEISM)

Pantheism کا لفظ دو یونانی الفاظ Pan اور Theos سے بنا ہے۔ Pan کے معنی All یعنی ”تمام“ یا ”سب“ کچھ“ اور Theos کے معنی ”خدا“ کے ہیں۔ (۳) مراد یہ کہ ”سب کچھ خدا ہے“ اس نظریے کی رو سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ سب کچھ خدا ہے اور خدا ہی سب کچھ ہے۔ یعنی کائنات خدا ہے اور خدا کائنات ہے۔ مفتی محمد مشتاق تھانوی وحدۃ الوجود کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وحدۃ الوجود کا مطلب ہے وجود کا ایک ہونا۔ اور اس کا اصطلاحی مفہوم ہے کہ سب کچھ ایک ہی اعتبار سے خارج ہے صرف ایک ہی ذات موجود ہے۔ اس ذات کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں ہے، تمام اشیاء باوجود غیر موجود ہونے کے اس ایک وجود کے مظاہر اور اشکال یا تعینات ہیں۔“ (۴)

علی عباس جلاپوری لکھتے ہیں:

”وحدت الوجود کا اسامی تصور یہ ہے کہ کائنات میں ایک ہی اصل اصول کا رفرہا ہے، کثرت جو ہمیں بظاہر دکھائی دیتی ہے، ماری اپنی نظر کا فریب ہے۔ وجود حقیقی ایک ہے اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے اس کا وجود اعتباری ہے۔“ (۵)

اس نظریے کو یونانی اور ہندوستانی فلاسفہ نے فروغ دیا۔ یونانی فلاسفہ میں پارمنڈیس، زینو اور فلاطیس اس نے مؤید ہیں۔ ہندوؤں میں شکر اچاریہ وحدۃ الوجود کے داعی ہیں۔ شیلے، کارلائل، ایمرسن اور اسپنوزا نے وحدۃ الوجود کو اپنے

1. W.L. RESE, Dictionary of Philosophy & Religion--Eastern & Western thoughts, New Jersey, Harvester Press, 1985, P. 144

Ressell, Bertran, A History of Western Philosophy, New York, Simon & Schuster, 1945, P. 136

2. Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden, Brill, 1961, P. 416

3. Dictionary of Philosophy, P. 248.

۴۔ محمد مشتاق تھانوی، مفتی، ”صوفیہ کا تصور اللہ“، نقوش قرآن نمبر، ج ۳، شمارہ ۱۳۶، ۲۰۰۱ء، صفحہ ۱۹۸

۵۔ علی عباس جلاپوری، خردنامہ جلاپوری، جہلم، خرد افروز، ۱۹۹۳ء، صفحہ ۲۴

تحریروں کے ذریعے فروغ دیا۔ (۱) مسلمانوں میں شیخ اکبر محمد بن الدین ابن عربی اس نظریے کے عظیم اور مشہور شارح ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ صفات ذات کی عین ہیں اور کائنات صفات کی تجلی ہے لہذا کائنات بھی عین ذات ہے۔ وجود مطلق سے علیحدہ جو شے بھی ہے وہ معدوم ہے یعنی اُس کوئی حقیقی وجود نہیں۔ ابن عربی نے ”ایمان ٹائپر“ سے نکو-بن کائنات کی تشریح کی۔ (۲) ابن عربی کے نظریے وحدۃ الوجود کی ترجمانی کا حق عبدالکریم الجلیلیؒ، عراقیؒ، ابن فارضؒ، رومیؒ، عطارؒ اور جامیؒ نے ادا کیا ہے۔

۳. ۷. ۳۔ وحدۃ الشہود (PAN-EN-THEISM)

لفظی اعتبار سے Pan کے معنی All یعنی تمام یا سب کچھ، En کے معنی In یعنی میں اور Theos کے معنی یونانی زبان میں خدا کے ہیں۔ (۳) اس نظریے کی رو سے خدا ہر شے میں موجود ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اشیا کا خود مختار وجود نہیں اور گو خدا ہر شے میں جاری و ساری ہے لیکن اس سے یہ مراد نہیں کہ خدا کائنات کے مساوی ہے بلکہ وہ کائنات سے عظیم تر ہستی ہے، وہ کائنات کا خالق ہے، کائنات اُس کی خالق نہیں۔ پس خالق کثرت میں عظیم وحدت ہے۔ (۴) مفتی محمد مشتاق تھانویؒ، وحدۃ الشہود کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

وحدت الشہود کا مطلب یہ ہے کہ مشاہدہ میں صرف ایک ہی ذات ہے۔ جس طرح دن کے وقت سورج کی روشنی میں ستارے نظر نہیں آتے جبکہ وہ موجود ہوتے ہیں اسی طرح ہستی میں موجود ہونے کے باوجود مشاہدہ میں نہیں ہیں۔ (۵) نظریہ وحدۃ الشہود، حضرت شیخ احمد سرہندیؒ نے سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ پیش کیا۔

ڈاکٹر عبدالحمید انصاری وحدۃ الوجود کی تشریح کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

”شیخ محمد کے فلسفہ کے مطابق وحدۃ الشہود کا بنیادی تصور یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کائنات سے بالکل مختلف اور کلینہ ایک غیر وجود ہے جو کسی معنی کے اعتبار سے بھی کائنات کے ساتھ متحد نہیں ہے اور نہ ہی خدا کائنات میں کوئی شے مشترک ہے۔“ (۶)

1. De boer, T.J., The History of Philosophy in Islam, Translated by Edward R, John B.D., London, lofic & co, 1965, P.75-84

۲۔ علی عباس جالپوری، خردنامہ جالپوری، صفحہ ۴۴

3. W.L. RESE, Dictionary of Philosophy & Religion, P.388

۴۔ کشاف اصطلاحات فلسفہ، ۳۲۷

۵۔ محمد مشتاق تھانویؒ، مفتی، ”صوفیہ کا تصور اللہ“، نقوش قرآن نمبر ۱، ج ۴، صفحہ ۱۸۲

6. Muhammad Abdul Haq Ansari, Dr, Sufism & Shariah, U.K, Leicester, Islamic Foundation, 1986, P.93

۸۔ ۳۔ مسئلہ خیر و شر (CONFLICT BETWEEN GOOD & EVIL)

انسان کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے ضمن میں مسئلہ خیر و شر خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اس مسئلے میں کئی مباحث ہیں مثلاً (الف) کیا خیر و شر دو الگ الگ، مستقل اور ممتاز چیزیں ہیں یا دونوں کا وجود محض اضافی اور نسبی ہے (ب) کیا خیر و شر کا تصور انسان کی فطرت میں لکھا ہوا ہے، اگر ایسا نہیں ہے اور آسانی محضوں میں بھی اسے متعین نہیں کیا گیا تو پھر یہ کیسے معلوم کیا جائے کہ خیر کیا ہے اور شر کیا ہے۔ (ج) اگر خیر و شر دونوں کا علم فطری ہے تو اس سلسلہ میں قوموں، گروہوں اور افراد کے مابین اختلافات کیوں ہیں؟ مگر اس مسئلے کا جو پہلو خاص طور پر تصورِ حقیقتِ مطلق سے تعلق رکھتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر خیر و شر دونوں الگ الگ اپنا وجود رکھتے ہیں تو کیا دونوں کا خالق ایک ہی ہے یا شر کا خالق کوئی اور ہے اور خیر کا خالق کوئی دوسرا۔ اگر دونوں کے خالق الگ الگ ہیں تو کائنات میں شویت پیدا ہوتی ہے۔ اس صورت میں یزداں اور اہرمن دونوں مانے جائیں گے۔ لیکن اگر دونوں کا خالق ایک ہی ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خالق کائنات کو تو خیر مطلق ہونا چاہیے، وہ شر کا خالق کیسے ہو سکتا ہے۔ فرشتوں کو اس نے بنایا تو ٹھیک بنایا لیکن اگر ابلیس کو بھی اسی نے بنایا ہے تو مسئلہ نازک ہو جاتا ہے۔ شویت ماننے کی شکل میں تو حید کا دعویٰ ہے جوڑ ہو جاتا ہے۔ (۱) چنانچہ زمانہ قبل مسیح سے لے کر عصرِ جدید تک اس مسئلہ پر ہر زمانہ کے دانشوروں، حکیموں اور فلسفیوں نے غور و فکر کیا ہے اور اپنی اپنی آراء دی ہیں۔ اسلامی مفکرین کے مابین بھی یہ مسئلہ نزاعی رہا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں مختلف فلسفیوں کے حوالے سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے اور خیر و شر کے مسئلے کو اپنے اندازِ فکر سے سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کے ان افکار کا جائزہ، زیرِ نظر تحقیق میں اپنے مقام پر پیش کیا جائے گا۔

۹۔ ۳۔ مسئلہ جبر و قدر (CONFLICT BETWEEN DETERMINED FREEDOM)

جبر و قدر کا مسئلہ بھی انسان کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے مطالعہ میں بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ مسئلہ جبر و قدر سے مراد یہ مسئلہ ہے کہ کیا انسان غیب کی طرف سے پہلے سے مقرر کی ہوئی ایک ڈگر پر ہانک دیا گیا ہے جس کے رد و اختیار میں اس کا کوئی دخل نہیں یا وہ اپنے لیے خود راہ کا انتخاب کرتا ہے یا اس کے انتخاب کرنے میں آزاد ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کے اعمال کے نیک و بد ہونے یا ان پر عذاب و ثواب یا جزا و سزا مترتب ہونے کا کیا مطلب ہے۔ ایسی صورت میں تو اسے شجر و حجر اور حیوانات کی طرح غیر مسئول ہونا چاہیے۔ اگر دوسری صورت ہے، یعنی یہ کہ وہ آزاد ہے تو یہ طے ہونا چاہیے کہ اس آزادی کی کیا نوعیت ہے اگر محدود ہے تو اس کے حدود کیا ہیں، اگر غیر محدود ہے تو اس سے خدا کی وحدانیت پر حرف آتا ہے اور کائنات میں شویت لازم آتی ہے۔ اس کا کیا جواب ہے۔ (۲)

فلسفیوں کا ایک بڑا گروہ جس میں قدیم فلسفی، رواقی فلاسفہ، چدرھویں اور سولہویں صدی کے سائنسدان، وحدت

الوجودی فلسفی سینوڈ اور آزاد خیال والیبر شامل ہیں، جبریت کا قائل ہے دوسرا گروہ جبریت کا مخالف اور اخلاقی دائرہ میں انسان کی آزادی کا قائل ہے۔ ان فلسفیوں میں سقراط، افلاطون، ارسطو، ایتھوری، فلاسفہ، کانت، فکھے، جان شواریٹ مل، ولیم جمز وغیرہ اہم ہیں۔ (۱)

مسلمانوں میں جبر و اختیار کے معاملہ میں ”اشاعرہ“ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بالکل جائز ہے کہ انسان پر اس چیز کی ذمہ داری ڈال دے جو اس کی طاقت سے باہر ہو اس کے لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ بندوں کی مصلحت کے مطابق کام کرے بلکہ وہ جو چاہے کرے۔ (۲) ”قدریہ“ انسان کے با اختیار ہونے کے قائل ہیں۔ معبود جمعی مسئلہ قدر کا موجد تھا۔ پہلی صدی ہجری میں غیلان و مشقی اور خواجہ حسن بصری نے اس نظریے کی اشاعت کی۔ بعد میں قدریہ فرقہ معتزلہ میں ضم ہو گیا۔ معتزلہ قدر کے قائل ہیں اور اُن کا کہنا ہے کہ انسان خیر و شر کے انتخاب میں قطعاً آزاد ہے اور اس انتخاب کے بعد کام کرنے میں ہر طرح سے مختار ہے۔ (۳)

۴۔ مختلف مذاہب میں تصور حقیقتِ مطلقی

مذاہبِ عالم کو دو بڑی اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے یعنی الہامی مذاہب اور غیر الہامی مذاہب۔

۱۔ الہامی مذاہب

ایسے مذاہب جن کی تعلیمات کی بنیاد وحی الہی ہے، وہ الہامی مذاہب کہلاتے ہیں۔ ان کی تعلیمات اور نظریہ حیات ذاتِ باری تعالیٰ کا تفویض کردہ ہوتا ہے۔ ان مذاہب میں یہودیت، عیسائیت اور اسلام شامل ہیں۔

۱.۱۔ یہودیت (JUDAISM)

یہود کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا صرف اُن کا خدا ہے اور وہی صرف اُس کی جیتی اور نجات یافتہ قوم ہے۔ (۴) یعنی یہود کے نزدیک خدا رب العالمین کی بجائے رب بنی اسرائیل ہے۔ (۵) خدا کے بارے میں یہودی تصور ابتداء میں تو بالکل ہی ایک محدود نسلی تصور تھا۔ یعنی کتابِ پیدائش کا ”یہودا“ خاندانِ اسرائیل کے نسلی خدا کی حیثیت سے نمایاں ہوا تھا، لیکن پھر یہ تصور بتدریج وسیع ہوتا گیا، یہاں تک کہ یسوع مسیح کے صحیفے میں ”تمام قوموں کا خدا“ اور ”تمام قوموں کا بیکل“ نمایاں ہو گیا۔ تاہم ”اسرائیلی خدا“ کا نسلی اختصاص کسی نہ کسی شکل میں برابر کام کرتا ہی رہا۔ حجم اور تنزیہ کے اعتبار سے وہ ایک

1. Russell, Bertran, A History of Western Philosophy, P.267-283.

۲۔ امین احسن اصلاقی، فلسفے کے بنیادی مسائل۔ قرآن حکیم کی روشنی میں، صفحہ ۲۹۹

۳۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصور خدا، صفحہ ۲۳۵-۲۳۶

۴۔ نصیر احمد ناصر، مرکزِ حُب فلسفہ، ج ۱، صفحہ ۱۵

۵۔ محمد دہم اکبر شیخ، ڈاکٹر، وجود باری تعالیٰ، ڈیرہ اسماعیل خان، نو شادر پرنٹرز، ۲۰۰۱ء، صفحہ ۱۲۶

درمیانی درجہ رکھتا تھا اور اس میں غالب عنصر قہر و غضب اور انتقام و تعذیب کا تھا۔ خدا کا بار بار متشکل ہو کر نمودار ہونا۔ مخاطبات کا تمام تر انسانی اوصاف و جذبات سے آلودہ ہونا، قہر و انتقام کی شدت اور ابتدائی درجے کی تمثیلی اسلوب تواریک کے صحیفوں کا عام تصور ہے۔ خدا کا انسان سے رشتہ اس نوعیت کا ہوا جیسے ایک شوہر کا اپنی بیوی سے ہوتا ہے۔ شوہر کے رشتے کی یہ تمثیل جو مصر سے خردج کے بعد متشکل ہونا شروع ہوئی تھی، آخر عہد تک کم و بیش قائم رہی۔ یہودیوں کی ہر گمراہی پر خدا کے غضب کا اظہار ایک غضب ناک شوہر کا پر جوش اظہار ہوتا ہے جو اپنی جتنی بیوی کو اس کی ایک بیوفائی یاد لا رہا ہو۔ یہ اسلوب تمثیل بظاہر کتنا ہی موثر اور شاعرانہ کیوں نہ ہو لیکن اس میں شک نہیں کہ خدا کے تصور کے لیے ایک ابتدائی درجے کا غیر ترقی یافتہ تصور ہے۔ (۱)

انسٹیکلو پیڈیا ریٹینیکا میں یہودی مذہب کی بنیاد خدا کی وحدانیت کو قرار دیا گیا ہے اور لکھا گیا ہے کہ یہودیت وہ فرقہ ہے جو توحید پر عقیدہ رکھتا ہے اور زندگی پر اس کے عملی اثرات کو قبول کرتا ہے۔ (۲) امولیر رنجن مہاپتھر، یہودیت کے تصور خدا پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

”یہودیت کی رو سے خدا تمام قوت کا سرچشمہ اور جوہر ہے۔ وہ کائنات کا خالق اور حکران ہے۔ تمام ہست اس کا تخلیق کردہ ہے اور وقوع پذیر ہونے والا سب کچھ اُس کا کارنامہ ہے۔ اُس کی قوتیں صرف اُس کے ارادے سے ہی محدود ہیں۔ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ وہ قادر مطلق اور عالم کل ہے۔ وہ ہمہ سماعت، ہمہ بصارت اور عظیم ذخیرہ ہے۔ وہ ابدی اور زمان و مکان سے ماوراء ہے۔“ (۳)

یہودیت میں خدا کی انسانی صورت اور صفات کا تصور بھی پایا جاتا ہے:

خداوند تعالیٰ مہیب ہے۔ وہ تمام زمین کے اوپر بادشاہ ہے۔

(زبور، ۱:۴۷)

میں نے خداوند کو اُس کی کرسی پر بیٹھے دیکھا اور سارا آسمانی لشکر اُس کے پاس اُس کے داہنے ہاتھ اور بائیں ہاتھ کھڑا تھا۔

(اسلامین، ۱۹:۲۲)

خداوند کا تخت آسمان پر ہے، اُس کی آنکھیں دیکھتی ہیں، اس کی چمکیں بنی آدم کو آزماتی ہیں۔

(زبور، ۱۱:۴)

۱۔ ایوان الکلام آزاد، ترجمان القرآن، ص ۱۴۷-۱۴۸، نیز دیکھیے:

مودودی، سید، ایوان الاطالی، یہودیت قرآن کی روشنی میں، لاہور، اسلامک پبلیکیشنز، ۱۹۸۰ء

یہود کے تصور خدا میں خدا سے متعلق بعض انتہائی عجیب و غریب اور مضحکہ خیز باتیں بھی پائی جاتی ہیں مثلاً:

- خدا کا بدی کرنا (خروج ۳۲: ۱۳، ۱۴)
- خدا کا دھوکے کی ندی ہونا (ہرمیاہ ۱۵: ۱۸)
- خدا کا پیٹ ہونا، بچہ گود لینا، بوڑھا ہونا (یسعیاہ ۴۶: ۳)
- خدا کی دو بیویاں ہونا (ہرمیاہ باب ۳: حزقی ایل ۱۹: ۲۳)
- خدا کام کرتے تھک گیا، اُس نے آرام کیا اور تازہ دم ہوا۔ (خروج ۲۰: ۱۱؛ عیدائش ۳۰: ۱۲)

۴. ۱. ۲۔ عیسائیت (CHRISTINITY)

عیسائیت میں تصور خدا کا ارتقا کی جائزہ لیے ہوئے مولانا ابوالکلام لکھتے ہیں کہ جب مسیح تو آئی رحم و محبت اور غلو و بخشش کا ایک نیا تصور لے آئی۔ اب خدا کا تصور نہ تو جابر بادشاہ کی طرح قہر آلود تھا، نہ رشک و غیرت میں ڈوبے ہوئے شوہر کی طرح سخت گیر تھا، بلکہ باپ کی محبت و شفقت کی مثال نمایاں کرتا تھا۔ تجسم و تنزیہ کے لحاظ سے مسیحی تصور کی سطح اصلاً وہی تھی جہاں تک یہودی تصور پہنچ چکا تھا مگر جب مسیحی عقائد کا روی اصنام پرستی کے تصوروں سے استخراج ہوا تو اقلیم خلاشہ، (باپ، بیٹا اور روح القدس) کفارہ اور مسیح پرستی کے تصورات چھانگے اور اسکندریہ کے فلسفہ امیز انسانی تصور سیراپس نے مسیحی انسانی تصور کی شکل اختیار کر لی۔ اب مسیح کو بت پرستوں کی بت پرستی سے تو انکار تھا، لیکن خود اپنی بت پرستی پر کوئی اعتراض نہ تھا۔ میڈونا کے قدیم بت کی جگہ اب ایک نئی مسیحی میڈونا کا بات تیار ہو گیا۔ یہ خدا کے فرزند کو گود میں لیے ہوئے تھی اور ہر داغ الا عقائد مسیحی کی جبینی نیاز کا سجدہ طلب کرتی تھی۔ غرضیکہ قرآن کا جب نزول ہوا تو مسیحی تصور رحم و محبت کی پوری تمثیل کے ساتھ اقلیم خلاشہ، کفارہ اور تجسم کا ایک مخلوط ”اشراکی۔ توحیدی“ تصور تھا۔ (۱)

آج بھی عیسائی عقیدہ مثلثیت کے قائل ہیں یعنی باپ، بیٹا اور روح القدس۔ عیسائیت کے عقیدہ میں باپ سے مراد خدا کی ذات ہے، بیٹے سے مراد خدا کی صفت کلام ہے جو یسوع مسیح علیہ السلام کے انسانی جسم میں حلول کر گئی تھی اور وہ خدا کا بیٹا کہلاتا ہے۔ روح القدس سے مراد باپ اور بیٹے کی صفت حیا اور صفیہ محبت ہے۔ (۲)

عیسائیت کا خدا شخص ہی ہے۔ عہد نامہ بعثت میں خدا شخصی حوالے سے بات کرتا ہے۔ عیسائی ایک ازلی بادشاہ یعنی واحد خدا پر یقین رکھتے ہیں، لیکن ساتھ ہی اُن کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ خدا ایک تہی ہستی ہے، تین الگ الگ شخصیتوں کی حامل یعنی باپ، بیٹا اور روح القدس۔ عیسائیوں کے نزدیک خدا تین بنیادی خصوصیات والی شخصی ہستی بھی ہے، یہ خصوصیات، معرفت

کل، عمار اور ہر جگہ موجود ہوتا ہیں۔ عیسائیت کے تصور میں، خدا اولین محرک یا بے علت، علت ہے۔ وہ خالق ہے، اچھا، شفیق، مخلوق سے محبت کرنے والا، عادل، مہربان، لامحدود، ازلی اور ابدی ہے۔ خدا دنیا کے ہر شخص سے محبت کرتا ہے۔ محبت خدا کا عظیم ترین اظہار ہے۔ خدا محبت ہے اور محبت میں زندہ رہنے والی ہر شے خدا کے ساتھ اور خدا ان کے ساتھ رہ رہا ہے۔ (۱) خدا حضرت عیسیٰؑ میں خود بولا یا سوچتا تھا۔ مسیح انسانی وجود میں خدا کی تثلیث ہے۔ یعنی لفظ، سوچ اور شعور۔ خدا تمام ناموں اور صورتوں سے بالاتر مقدس واحد ہے جس نے بطور باپ حضرت عیسیٰؑ کی گہرائیوں میں خود کو قریبی طور پر پیش کیا۔ حضرت عیسیٰؑ ”نادیدہ خدا کی شبیہ“ ہیں۔ (۲)

عیسائیت کے تصور خدا میں، خدا کی وحدانیت جاننے کا دعویٰ کیا جاتا ہے، مگر یہ خدا، باپ، بیٹا اور روح القدس سے مل کر ایک وحدت ہے اور یہ وحدت ناقابل تقسیم ہے۔ اس لیے مولانا ابوالکلام آزاد نے تصور خدا کو ”اشرافی توحیدی“ تصور کہا تھا۔ (۳)

۳.۱.۴۔ اسلام (ISLAM)

مسلمانوں کی مقدس الہامی کتاب قرآن مجید ہے، اور مسلمانوں (اسلام) کے تصور حقیقت مطلق کا مآخذ صرف اور صرف قرآن پاک ہے، لہذا اہم اسلام کے تصور حقیقت مطلق کو سمجھنے کے قرآن مجید ہی کا سہارا لیتے ہیں۔ قرآن مجید نے ذات باری سے کوئی بحث نہیں کی، یعنی خدا کن چیزوں سے بنا ہے، ہم اس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے۔ صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ نور مطلق ہے۔ نور کی بھی نہ جانے کتنی قسمیں ہیں اور وہ کون سی قسم ہے اور اس پر مستزاد مطلق کا لفظ ہے جس کے بعد ہم کسی طرح اس کا تعین (۴) نہیں کر سکتے۔ (۵) قرآن مجید کا اصل موضوع صفات باری ہے۔ کیونکہ ذات باری تو انسان کی دسترس اور فہم سے ماوراء ہے۔ اس کی صفات کے مظاہر انسان کی گرفت میں آتے ہیں اور وہ خدا کے بارے میں تصور ان کی مدد سے قائم کر سکتا ہے۔ (۶)

وہل میں ہم چند آیات قرآنی کے ترجمے کی مدد سے دیکھتے ہیں کہ اسلام نے حقیقت مطلق کا کیا تصور پیش کیا ہے۔

1. The New Encyclopedia Britanica, V-3, P-280-281

۴۔ امولہ ربیع مہاجر، فلسفہ مذہب، صفحہ ۱۴ نیز دیکھیے:

مودودی، سید، ابوالاعلیٰ، عیسائیت۔ قرآن کی روشنی میں، لاہور، اسلامک پبلیکیشنز، ۱۹۸۴ء

۳۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج۔ ۱، صفحہ ۱۳۹

۴۔ علامہ اقبال نے اپنے تیسرے خطبے میں نور کی تعبیر کی ہے۔ اس پر بحث اپنے مقام پر آنے لگی۔

۵۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل۔ قرآن حکیم کی روشنی میں، صفحہ ۵

واٹر، معارف اسلامیہ، بذیل مادہ ”مطلق“ اور ”اللہ“

۶۔ امین احسن اصلاحی، کتاب مذکورہ، صفحہ ۵

اس تصور میں منطقی یا فلسفیانہ، انسانی موشگافیاں نہیں بلکہ حقیقتِ مطلقہ کا یہ تعارف تو خود حقیقتِ مطلقہ کی زبانی ہے۔
 اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہیں۔ وہی جیتا ہے اور سب اس کے سہارے جیتے ہیں۔ اُس کو نہ ادگھ آتی ہے نہ خند۔ آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے سب اسی کا ہے۔ کون ایسا ہے جو اُس کے سامنے بغیر اُس کی اجازت کے سفارش کر سکے۔ جو لوگوں کے روبرو ہے اور جو اُن کے پیچھے ہے وہ سب کو جانتا ہے اور وہ اُس کے ظلم کے حصّہ کا احاطہ نہیں کر سکتے مگر جتنا وہ چاہیے۔ اس کا تخت آسمانوں کو اور زمین کو سائے ہوئے ہے۔ آسمانوں اور زمین کی نگرانی اُس کو تنہا کاتی نہیں اور وہی اوپر اور بڑا ہے۔

(البقرہ: ۲۵۵)

وہ اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ غیب اور حاضر ہر چیز کا ماننے والا ہے۔ وہی رحمان اور رحیم ہے۔ وہ اللہ ہی ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ بادشاہ ہے نہایت مقدس، مبرا، مسلاقی، امن دینے والا، نگہبان، سب پر غالب، اپنا حکم بزدور نافذ کرنے والا، اور بڑا ہی ہو کر رہنے والا۔ پاک ہے اللہ اس شرک سے جو لوگ کر رہے ہیں۔ وہ اللہ ہی ہے جو تخلیق کا منصوبہ بنانے والا اور اس کو نافذ کرنے والا اور اس کے مطابق صورت گری کرنے والا ہے۔ اس کے لیے بہترین نام ہیں۔ ہر چیز جو آسمانوں اور زمین میں ہے، اس کی تسبیح کر رہی ہے اور وہ زبردست اور یکیم ہے۔

(الحشر: ۲۲-۲۳)

وہی گناہوں کو بخشنے والا ہے۔ بندوں سے محبت کرنے والا ہے۔ بڑی شان والا ہے۔ جو چاہتا ہے کر دیتا ہے۔

(مروج: ۱۴-۱۶)

اور کوئی چیز نہیں جو اس کی حمد کی تسبیح نہ پڑھتی ہو۔

(بنی اسرائیل: ۲۳)

اور آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے سب اُس کے زیرِ فرمان ہے۔

(آل عمران: ۸۳)

آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اُسی کی ہے۔

(التوبہ: ۱۱۶)

اُس کی ذات کے سوا ہر شے فانی ہے۔ اُسی کے ہاتھ میں فیصلہ کی طاقت ہے۔

(قصص: ۸۸)

اُس کے مانند کوئی چیز نہیں اور وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔

(شوری: ۱۱)

اور اگر اللہ تجھے سمیٹ پھینچائے تو اُس کے سوا اُس کا دور کرنے والا کوئی نہیں۔ اور اگر وہ تیرے ساتھ بھلائی کرے تو اُس کے فضل و کرم کو کوئی روکے والا نہیں۔ اپنے بندوں میں سے جسے چاہے اپنے فضل سے متاثر کرے اور وہی گناہوں

کو معاف کرنے والا رحم کرنے والا ہے۔

(یونس: ۱۰۷)

اور (خدا) نے ہر شے کو پیدا کیا۔

(انعام: ۱۰۱)

حکم (حاکمیت) اللہ ہی کے لیے ہے اس کے سوا کسی کے لیے نہیں۔

(یوسف: ۴۰)

علم تو صرف اللہ کے پاس ہے۔

(احقاف: ۲۳)

یقیناً میرا رب جسے چاہتا ہے، رزق کشادہ فرماتا ہے اور (جسے چاہتا ہے) تنگ کر دیتا ہے۔

(سبا: ۳۶)

اور یہ کہو (سب کے سب) اللہ کے لیے ہیں تو اللہ کے ساتھ کئی نہ نکالو۔

(جن: ۱۸)

وہی زندگی بخشتا ہے، وہی موت دیتا ہے۔

(اعراف: ۱۵۸)

اللہ کے مانند کوئی نہیں وہ اپنی شان میں یکتا ہے۔

(اعلاص: ۵۰)

یقیناً اللہ ہی صاحبِ قوت ہے، محکم ہے۔

(زاریات: ۵۸)

ہمارے رب کی شان بہت بلند ہے اُس نے کئی کو بیوی بنایا نہ کسی کو اولاد۔

(جن: ۳)

ان آیات کی روشنی میں ہم دیکھتے ہیں کہ مسلمانوں کے ہاں حقیقتِ مطلقہ کا تصور وہی ہے جسے اللہ کے ہاں سے پیش

کیا گیا ہے (۱) اسلام میں اللہ تعالیٰ کی ذاتِ رحمن اور کریم بھی ہے اور ساتھ ہی ساتھ وہ شدید العقاب بھی ہے۔ وہی

کائنات کا خالق، مالک اور فرماں روا ہے، وہی پروردگار، انسانوں کا معبود، رازق، حاجت روا اور قانون ساز ہے، ہر شے کا

جاننے والا، دیکھنے والا اور سننے والا ہے، زندگی اور موت اُسی کے ہاتھ میں ہے، اُس کا کوئی ہمسر نہیں، وہ بے نیاز ہے۔ وہ

اتار نہیں لیتا، اُس کی نہ بیوی ہے، نہ اولاد، اُس کے حضور کوئی سفارشی نہیں۔ وہ اپنی ذات و صفات اور افعال میں یکتا ہے۔

یہی توحید ہے اور یہ توحید ہی اسلام کے تصورِ حقیقتِ مطلق کی جان ہے۔ مسلمانوں کے تصورِ باری تعالیٰ میں، اللہ ایک ہے اور

اُس کی ذات و صفات اور افعال میں کوئی شریک نہیں۔ (۱) پس وہی معبود ہے۔ سورہ اخلاص میں اس تصور کا اظہار نہایت بلیغ انداز میں ہوا ہے:

کہہ دیجیے (اے نبیؐ) اللہ ایک ہے۔ اللہ بے نیاز ہے۔ نہ اُس سے کوئی پیدا ہوا اور نہ وہ کسی سے پیدا ہوا اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔

(اخلاص: ۱-۵)

اس سورہ کے ذریعے مشنویت، مشیت اور کثرت پرستی ہر ایک کی تردید کی گئی ہے۔ (۱)

تصور حقیقت مطلق کے ضمن میں قرآن نے جو راہ اختیار کی ہے وہ ایک طرف تو تنزیہ کو اس کے کمال درجے پر پہنچا دیتی ہے، دوسری طرف تعظیم کے بھی تصور کو بچالے جاتی ہے۔ وہ فرد افراد تمام صفات اور افعال کا اثبات کرتا ہے۔ مگر ساتھ ہی مشابہت کی قطعاً نفی بھی کرتا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے: خدا حسن و خوبی کی اُن تمام صفاتوں سے جو انسانی فکر میں آ سکتی ہیں متعف ہے۔ وہ زندہ ہے، قدرت والا ہے۔ پالنے والا ہے، رحمت والا ہے، دیکھنے والا، سننے والا، سب کچھ جاننے والا ہے۔ اور پھر اتنا ہی نہیں، بلکہ انسان کی بول چال میں قدرت و اختیار اور ارادہ و فعل کی جتنی شائستہ تعبیرات ہیں، انھیں بھی بلا تامل استعمال کرتا ہے مثلاً خدا کے ہاتھ ٹھک نہیں (المائدہ: ۶۴) اس کی حکومت و کبریائی کے احاطے سے کوئی گوشہ باہر نہیں (البقرہ: ۲۵۵) لیکن یہ بھی صاف صاف اور بے لچک لفظوں میں کہہ دیتا ہے کہ اس سے مشتبہ کوئی چیز نہیں جو تمہارے تصور میں آ سکے، وہ عدم المثل ہے (الشوری: ۱۱) تمہاری نگاہ اُسے پائی نہیں سکتی (الانعام: ۱۰۳) تم اس کے لیے اپنے تخیل سے مثالیں نہ گزرو (النحل: ۷۴) پس ظاہر ہے کہ اُس کا زندہ ہونا ہمارے زندہ ہونے کی طرح نہیں ہو سکتا۔ اس کی پروردگاری ہماری پروردگاری کی طرح نہیں ہو سکتی۔ اس کا دیکھنا، سننا، جاننا و یا نہیں ہو سکتا جس طرح کے دیکھنے، سننے اور جاننے کا ہم تصور کر سکتے ہیں۔ اس کی قدرت و بخشش کا ہاتھ اور جلال و احاطے کا عرش ضرور ہے، لیکن یقیناً اس کا مطلب وہ نہیں ہو سکتا جو ان لفظوں کے مدلولات سے ہمارے ذہن میں متشکل ہونے لگتا ہے۔ (۲) لہذا قرآن مجید کے طرز بیان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسی ذات کو مانتا ہے جو تمام اعلیٰ صفات، رحم، قدرت، عنایت، مہربانی، شفقت، خبر، سمع، علم، سب کی حامل ہے اور یہ صفات صرف ایک محرک، ایک علیہ العلل یا ایک قوت اور قانون فطرت پر منطبق نہیں ہو سکتیں۔ یہ آسانی تشریف ان کے جسم یا تاواں پر اس نہیں آتی۔ یہ صفات، ہمہ حال خدا ہی کی صفات ہیں، جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا ایک مشخص ذات ہے، مگر خدا کیا ہے؟ یہ ہم نہیں بتا سکتے۔ اگر کوئی ہم سے پوچھے کہ رات کے پچھلے پھر خدا پر کے آسمان سے نیچے کے آسمان پر مغفرت کے طالبوں کو تلاش کرنے کے لیے کس طرح آتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ہاں ہمیں معلوم ہے کہ وہ آتا ہے لیکن کیسے آتا ہے یہ کیفیت ہمیں معلوم نہیں۔ وہ بیٹھا ہوا ہے عرش پر لیکن اس کی کیفیت ہم نہیں جانتے، ہم یہ مانتے ہیں کہ ہم اُسے نہیں

دیکھتے وہ ہمیں دیکھتا ہے لیکن یہ کہہ نہیں سکتے کہ وہ کس طریقہ سے ہمیں دیکھتا ہے۔ (۱)

۱.۳.۱۔ مسلم فلاسفہ کا تصور حقیقتِ مطلق

یعقوب الکندی:

یعقوب الکندی منطقی اصول سے، ارسطو اور معتزلہ کی طرح واجب الوجود کی وحدت کا قائل تھا۔ وہ عقل کو علم کا تنها ذریعہ نہیں گردانتا تھا مگر اسے مذہب سے ہم آہنگ کرنا چاہتا تھا۔ اُس کے تصوراتِ باری تعالیٰ کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات بسیط ہے اور وہ ناقابلِ تقسیم، ناقابلِ تحلیل، ناقابلِ ترکیب ہے۔ وہ موجودات سے علیحدہ ہے، وہ تمام کائنات کا محرک اصلی ہے۔ وہ وحدتِ مطلقہ ہے اور وحدت کے سوا کچھ نہیں۔ اس کے سوا ہر ایک میں تعدد ہے۔ وجودِ باری تعالیٰ کے براہین کا انحصار علیت پر ہے اور آخری علت یا علت العلل وہ خود ہے، وہی موثر حقیقی ہے۔ ہر شے مرکب اور متناہی ہے لیکن اللہ بسیط اور غیر متناہی ہے۔ اس لیے صرف وہی ازلی اور ابدی ہے۔ (۲)

ابوبکر محمد بن زکریا الرازی:

ابوبکر محمد بن زکریا راہزی کے تصور الوہیت کے مطابق اللہ کی حکمتِ کامل ہے۔ بے مقصدیت کا اس کے ہاں گذر نہیں۔ جس طرح آفتاب سے نور نکلتا ہے، اسی طرح اللہ سے حیات کا ظہور ہوتا ہے۔ وہ کامل اور خالص عقل ہے۔ روح سے زندگی صادر ہوتی ہے۔ وہی ہر شے کا پید کرنے والا ہے، اس کے اختیار میں سب کچھ ہے اور کوئی شے اُس کی مرضی کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ وہ ہر شے کا علم رکھتا ہے لیکن روح صرف اسے جانتی ہے جس کا تجربہ رکھتی ہے۔ اللہ کو معلوم تھا کہ روح مادے کی طرف جھکے گی اور مادی لذتوں کی طلبگار ہوگی۔ چنانچہ جب روح مادے سے وابستہ ہوئی تو اللہ نے اپنی حقیقتِ کاملہ سے اس وابستگی کو کامل ترین شکلِ عطا کی۔ پھر روح کو ذکاوت اور قوتِ عقلیہ عطا کی، یہی وجہ ہے کہ روح کو اپنی اصل دنیا یا وہاں سے اس لیے وہ جانتی ہے کہ جب تک وہ اس مادی دنیا میں ہے، وہ دروالم سے آزاد نہیں ہو سکتی۔ مطلق اور ابدی راحت اُسی دنیا میں ہے، اسی لیے وہ وہاں پہنچنے کی آرزو مند ہے اور مادے سے جدا ہو کر ہی وہ اس ابدی سعادت کے جہان میں پہنچ سکتی ہے۔ (۳)

۱۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج ۱، صفحہ ۱۶۸

2. De Boer T.J., The History of Philosophy in Islam, P.83

محمد لطیف جہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، مترجم: ڈاکٹر میر ولی الدین، کراچی، نئس، اکیڈمی، ۱۹۸۷ء، صفحہ ۲۵-۲۹

3. De Boer T.J., The History of Philosophy in Islam, P.123

محمد اعظم قاسمی، ڈاکٹر، مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور، نقوش، قرآن نمبر، ج ۲، شمارہ ۱۳۶، ۲۰۰۱ء، صفحہ ۱۰-۱۳

ابوالنصر محمد الفارابی:

الفارابی کے نزدیک تمام اشیاء یا تو ممکن ہیں یا واجب اور کوئی صورت نہیں ہے۔ اسباب و علل کا سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا اس لیے ایک ایسی ہستی ضروری ہے جو واجب الوجود ہو۔ یعنی اللہ کی ذات ہے جو ازلی وابدی ہے اور تغیر سے بری، کامل، کافی، عقلی، مطلق، جمیع محض ہے، ہر دلیل سے ماوراء، کیونکہ وہ خود ہر شے کی دلیل ہے۔ وجود اور حقیقت اُس میں ایک ہو جاتے ہیں۔ اس میں تعدد کا گزرنہیں۔ وہ واحد، قدیم اور حقیقی وجود ہے۔ اس کی کوئی توصیف نہیں ہو سکتی کیونکہ سب کثرتیں اس کی ذات میں ایک ہو جاتی ہیں۔ ذات باری کے سامنے ہمارے تصور کی وہی حالت ہے جو نور آفتاب کے سامنے ستاروں کی۔

فارابی نے کائنات کی تشریح نظریہ اثباتی و صدور سے کی۔ اُس کے مطابق اللہ کی ذات سے ہمیشہ اس کی شئیہ پیدا ہوتی ہے۔ تخلیق کا سرچشمہ اس کا علم ہے۔ سب سے اول عقل کل یا مجازی کل، صادر ہوئی پھر اس عقل سے عقل عانی، اسی طرح دس عقل نکلیں۔ دسویں عقل فعال ہے۔ ہر عقل سے تین چیزیں صادر ہوئیں۔ اگلی عقل، نفس اور صورت، آخری عقل، عقلی فعال ہے جو تجویز قمری فلک پر حکمران ہے اور ارضی اجسام، نفوس اور صورت کی خالق ہے۔ افلاک دس ہیں سب سے نیچے تحت قمری فلک ہے۔ تمام افلاک مل کر ایک سلسلہ بناتے ہیں کیونکہ تمام موجودات میں ایک وحدت ہے جو ذات الہی کی وحدت کا عکس ہے۔ اس خوبصورت ترتیب سے عدلی الہی بھی نمایاں ہے۔ (۱)

ابن مسکویہ:

ابن مسکویہ نے وجود و توحید الہی پر زیادہ تر بحث اپنی معرکتہ الآراء کتاب ”الفوز الامتز“ میں کی ہے۔ ابن مسکویہ کے تصور اللہ کا سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اس کے افکار و خیالات اساساً دین اسلام کے زیادہ مطابق ہیں۔ تصور باری تعالیٰ میں اُس کے افکار کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام موجودات کا محرک ازل اللہ تعالیٰ کی مشیت ہے۔ اللہ کی سب سے خاص صفات وحدانیت، ابدیت اور لامادیت ہیں۔ طویل بحث کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وجود الہی کے اثبات کا واحد طریقہ سلبی استدلال ہے۔ اللہ نے سب سے پہلے عقل کو پیدا کیا جو عقلی فعال ہے، ابدی اور کامل ہے، مگر ذات الہی کے مقابل غیر کامل ہے۔ اس کا صدور مسلسل ہے۔ اس سے روح افلاک پیدا ہوئی جو عقل کی طرح کامل بننا چاہتی ہے۔ اس لیے کہ اس سے فروتہ ہے۔ اس کمال کے لیے حرکت کی ضرورت ہے۔ نتیجے میں افلاک اور کرات و اجسام پیدا ہوئے اور ہر ایک اپنے سے اعلیٰ کی تمنا رکھتا ہے۔ اسی سے یہ حرکت و گردش کا نظام ہے۔ ہمارے اجسام اور خالق عالم کے درمیان واسطوں کی طویل زنجیر ہے۔ اسی صدور سے کائنات میں نظم و ترتیب ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس صدور کو روک لے تو کوئی شے وجود میں نہیں

آسکتی۔ خالق عالم نے سب کچھ عدم محض سے پیدا کیا۔ (۱)

ابن سینا:

ابن سینا اپنے نظریہ وجود میں دیگر مسلم فلاسفہ سے الگ نہیں۔ فارابی کی طرح وہ بھی اثباتی نظریہ رکھتا ہے، یعنی ذات الہی سے عقل اول، جس سے عقل ثانی اور فلک اول صادر ہوئے، یہاں تک کہ درجہ بدرجہ دسویں عقل فعال صادر ہوئی جو حجت قمری فلک پر حکمران ہے، وہی روح القدس ہے اور اجزائے عالم کو خبر دینے والی قوت ہے۔ اس نظریے سے یونانی، ارسطاطالیسی، نوافلاطونی اور اسلامی نظریے میں توافق پیدا ہوا۔ اس اثباتی نظریے کی بعض خامیوں کو ابن سینا نے ”ذات وجود“ کی مشہور بحث سے دور کیا کہ اللہ کی ہستی ہی وہ واحد ہستی ہے جو مطلقاً بسیط ہے، جہاں ذات اور وجود دو عناصر نہیں بلکہ عنصر واحد ہے، دونوں میں وہاں کوئی فرق نہیں اور دونوں کی حقیقت ایک ہے جبکہ بقیہ تمام موجودات کی دوہری فطرت ہے یعنی ذات الگ اور وجود الگ ہے۔

ابن سینا کے نزدیک تخلیق عالم ایک عقلی ضرورت ہے کیونکہ عالم کا نقشہ ذہن باری تعالیٰ میں ازل سے موجود ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کو تمام موجودات اور کائنات کا علم مثالی اور اجمالی طور پر پہلے سے ہے۔ نفوس اور صورتوں میں تعذد کی اصل مادہ ہے لیکن انفرادی وجود کی اصل مادہ نہیں، اللہ کی ذات ہے جو وجود عطا کرنے والا ہے۔ (۲)

غزالی:

امام غزالی نے فلسفے کی زبردست تردید کی۔ ان کی کتاب ”تہافت“ اس موضوع پر ہے، مگر یہ تردید پورے فلسفے کی نہیں ہے، نہ اس کے تمام علوم اور تمام مسائل کی، جیسا کہ عموماً سمجھا جاتا ہے۔ دراصل غزالی کی تردید کا تعلق بیشتر فلسفے کی الہیات سے ہے۔ غزالی نے جن میں مسائل کی تخلیق کی ہے، ان میں سے اکثر کا تعلق ذات و صفات باری تعالیٰ سے ہے۔ غزالی کہتے ہیں کہ اللہ نے اپنے اذلی ارادے سے دنیا کو ایک مقررہ وقت پر پیدا کیا۔ اس بات میں منطق کے اصولوں سے کوئی تعارض نہیں ہے۔ اصل دشواری یہ ہے کہ فلاسفہ نے اللہ کے ارادے کو انسان کے ارادے پر قیاس کر لیا ہے جبکہ علم الہی اور علم انسانی میں وہ متعدد لحاظ سے فرق کرتے ہیں۔ غزالی اسی کو فلاسفہ کا فقدان ربط کہتے ہیں۔ اسی طرح فلسفی زمان و مکان اور حرکت کو مرتبہ بھی سمجھتے ہیں اور ساتھ ہی زمانے کو لامتناہی اور مکان کو متناہی بھی کہتے ہیں۔ یہ الگ الگ پیمانے کہاں کی منطق ہے۔ غرض صدور عالم اور قدیم عالم کے فلسفیانہ نظریے کو غزالی نے مضبوط دلائل سے باطل کیا اور اسی طرح اللہ تعالیٰ

1. De Boer T.J., The History of Philosophy in Islam, P.123

محمد لطیف جتوئی، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، صفحہ ۳۰۶-۳۱۹

۲۔ عبدالسلام عودی، حکماء اسلام، ج ۱، کراچی، بخش یک کاؤڈیشن، ۱۹۸۹ء، صفحہ ۳۳۱-۳۳۵

کے اجمالی علم اور حیر روحانی کے فلسفیانہ نظریات کو باطل کیا۔ (۱)

امام غزالی وجود کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وجود ایک ہے جو تمام مخلوق کا خالق ہے۔ وہ لاشریک، بے ہمتا اور یکمائے زمانہ ہے۔ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ باقی رہے گا۔ ازل تا ابد اس ہستی کا وجود یقینی ہے۔ یہ قائم بذات اور ممکن بذات ہے۔ یہ وجود بذات خود نہ ہو رہے نہ عرض۔ وہ کسی وجود میں نہیں سانا تا اور نہ کسی وجود سے مشابہ ہے۔ اس کی شکل و شبہ کوئی نہیں۔ اس کی ذات بے چون و چرا ہے۔ ہمارے توہمات و تخیلات میں جو کچھ آتا ہے یا آسکتا ہے وہ ان سب سے بالاتر ہے، کیونکہ یہ تو خود تخیلات کا بھی صانع ہے خوردی اور بزرگی اور کی و بیشی سے اس کا کوئی تعلق نہیں کیونکہ خود یہ صفات بھی صورت جسم سے متعلق ہیں جن سے اس کا وجود منزه ہے۔ وہ نہ کسی جگہ پر ہے اور نہ ہی اس کے لیے کوئی جگہ متعین ہے اس دنیا میں جو کچھ ہے وہ عرش کے ماتحت ہے اور عرش اعلیٰ اس کی مرضی اور ارادے سے مخر ہے۔ وہ عرش سے کہیں اعلیٰ تر ہے۔ ایسے نہیں جیسے کوئی جسم کسی جسم پر رکھ دیا جائے کیونکہ وہ کوئی جسم نہیں اور نہ ہی عرش اس کو اٹھائے ہوئے ہے، بلکہ عرش صرف اُس کے حکم کے مطابق ایک جگہ قائم ہے۔ اس کی ذات کی صفت آج بھی وہی ہے جو عرش کو بنانے سے پہلے تھی اور آئندہ بھی ابدالا بد تک ایسی ہی رہے گی۔ گردش و انقلابات عالم کا اس کی ذات سے کوئی تعلق نہیں۔ (۲)

غزالی اللہ کی صفات سے بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خدا کے ازلی وابدی ہونے کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ اس کی ذات پاک زمانی ہے اور زمانہ بھی وہ کہ جو حرکت مکان سے وجود میں آتا ہے بلکہ وہ خود خالق ہونے کی وجہ سے وقت و زمان کے حدود و اطراف سے ماوراء اور مستغنی ہے۔ بالکل اسی طور مکان کے تعلقات کا اطلاق بھی اُس پر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جریات و افراد سے علیحدہ اس کا اپنا کوئی وجود نہیں۔ (۳)

ابن رشد:

ابن رشد نے ایک طرف غزالی کی تردید فلسفہ کے مقابل فلسفے کا زبردست دفاع کیا اور دوسری طرف قرآن کریم کے مناجات استدلال کو نہایت باریکی کے ساتھ معین کیا جس سے فلسفے اور قرآن کریم کے مناجات میں یکسانیت اور ہم آہنگی پیدا ہوئی۔ (۴)

ابن رشد کی تصور حقیقت مطلق کا ملخص یہ ہے کہ عالم مخلوقات ایک کامل اور منظم نظام ہیں۔ جس میں کہیں رخ نہیں۔ اس کے قوانین منظم اور بہترین ضابطے میں کارفرما ہیں اور ایک صانع کی لامحدود حکمت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس نظام میں سمیت اور علیت ایک یقینی حقیقت ہیں۔ مخلوقات میں کوئی شے بغیر سبب کے وجود میں نہیں آتی۔ علتوں کا سلسلہ آخر علت

۱۔ محمد اعظم قاسمی، ڈاکٹر، مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور، نقوش، قرآن نمبر، ج ۳، صفحہ ۶۳

۲۔ شبلی نعمانی، الغزالی، اعظم کرمہ، دارالمستحقین، ۱۹۵۶ء، صفحہ ۹۲-۱۳۶

۳۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۵۱۶

۴۔ محمد اعظم قاسمی، ڈاکٹر، مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور، نقوش، قرآن نمبر، ج ۳، صفحہ ۶۳

اولیٰ پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ جو اللہ کی ذات ہے۔ تخلیق کا یہ مسلسل عمل ربانی ہے کوئی اتفاقی شے نہیں، اس لیے کہ تخلیق یہ ہی نہیں کہ کسی شے کو اللہ نے پیدا کر دیا ہے بلکہ ہر شے کو اربعین قدرت کے تحت تدبیر ربی ترقی و تربیت کی راہ سے اپنے کمال تک پہنچی ہے اسی لیے جو مصنوعات میں غور و فکر نہ کرے یا ان کے اسباب کا منکر ہو وہ صانع کا علم بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ اللہ تعالیٰ کے افعال کو انسان کے لحاظ سے پانچ میں بانٹا جاسکتا ہے: تخلیق، ارسال انبیاء، تقدیر، انصاف اور حشر۔ اسی طرح خالق و مخلوق کے رشتے سے اللہ تعالیٰ کی سات صفات اساسی ہیں: علم، حیات، قوت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام۔ یہ انسانی صفات ہیں جو صفات الہی کی صورت میں مطلق حقیقت رکھتی ہیں۔ صفات الہی میں ابن رشد کا موقف یہ ہے کہ ان کا اقرار چاہیے نہ انکار بلکہ قرآن پاک کے لفظی معنی کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ (۱)

معترضہ:

معترضہ اللہ تعالیٰ کو عقیدہ تخبہ و تخمس سے ماوراء ایک منزہ و بے مثل ہستی تصور کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو جسمانی و صوری صفات کا مالک سمجھنا اُن کی توحید کے منافی تھا۔ اُن کے عقیدہ حقیقت مطلق کے مطابق اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک ہے۔ وہ بے مثال و بیکا ہے اور اس کے مثل کوئی چیز نہیں۔ اس کا نہ تو جسم ہے نہ کالبد، نہ وجود ہے نہ صورت، وہ گوشت پوست بھی نہیں، وہ فرو، جوہر، عرض کچھ بھی نہیں، اس کا نہ کوئی رنگ، نہ ذائقہ، نہ بو ہے۔ اسے چھوا بھی نہیں جاسکتا۔ اس میں حرارت، برودت، رطوبت، بیہوشی کچھ بھی نہیں۔ اس میں طول، عرض اور عمق بھی نہیں، نہ تو اس میں اجماع ہے نہ افتراق، نہ وہ حرکت کرتا ہے، نہ ساکن ہے، نہ وہ قابل تقسیم ہے۔ اس کے کوئی اعضاء و جوارح نہیں۔ اس پر اطراف و جواب مثلاً دائیں بائیں، آگے پیچھے، فوق اور تحت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اس کو نہ مکان محیط ہو سکتا ہے، نہ زمان اس پر حاوی ہو سکتا ہے کیونکہ وہ زمان و مکان سے ماوراء ہے۔ نہ تو اس کا وصال ممکن ہے، نہ اس سے دوری ہی ممکن ہے اور نہ وہ کسی چیز میں جذب ہی ہو سکتا ہے۔ اسے نہ تو مخلوقات کی عارضی و حادثہ صفات سے متصف کیا جاسکتا ہے، نہ اُسے متناهی اور محدود ہی کہہ سکتے ہیں۔ اس سے متعلق یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ مختلف ستوں میں جا رہا یا حرکت کر رہا ہے، وہ تو غیر محدود و لا متناهی ہے۔ وہ وہم و قیاس سے بالاتر ہے، چنانچہ کسی بیانے یا آلے سے اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا۔ کوئی پردہ اُسے ڈھانپ نہیں سکتا اور نہ حواس ہی اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔ اس کی تشبیہ انسانوں سے نہیں دی جاسکتی اور وہ کسی طرح بھی مخلوقات کے مثل اور مشابہ نہیں۔ وہ نہ تو حوادث کا کبھی ذکار ہوتا ہے اور نہ کوئی بیماری ہی اس پر حملہ آور ہو سکتی ہے۔ کوئی بھی بات جو دل میں پیدا ہوتی ہے، جسے قوت مخیلہ خیال کرتی ہے، اسے اُس کی ذات سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ وہ اوّل ہے، سابق ہے، مقدم ہے اور اپنی مخلوقات سے پہلے اور

۱۔ عبدالسلام ندوی، حکماء اسلام، ج ۲، صفحہ ۲۴-۲۵

محمد لطفی جعفر، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، صفحہ ۷۷

قدیم تر ہے اور اُن سے پہلے موجود تھا۔ آنکھیں نہ تو اُسے دیکھ سکیں گی اور نہ نظر اُس کا مشاہدہ کر سکے گی، نہ خیال ہی کبھی اُس کا جامع علم رکھ سکے گا۔ نہ ہی کان کبھی اُس کی آواز سن سکیں گے۔ وہ ازل سے عظیم، قادر اور حجتی ہے، لیکن وہ دوسروں کی طرح عالم، قادر اور زعمہ نہیں۔ وہ ازل سے دیکھتا اور سنتا ہے لیکن دوسروں کی طرح نہیں۔ اس کے سوا کوئی اور الہ نہیں۔ اُس کی بادشاہی میں کوئی شریک نہیں کوئی مشیر نہیں اور کوئی معاون و مددگار نہیں۔ اس نے اپنی مخلوقات کو پہلے سے موجود ہونے کے مطابق نہیں بنایا، اور اس کے لیے ایک چیز کی تخلیق دوسری چیز سے آسان تر ہے نہ دشوار تر۔ اسے نہ نفع ہے نہ نقصان، وہ نہ مسرت و لذت سے آغوش ہے نہ غم و الم سے۔ وہ ہلاکت، انحطاط، اضمحلال یا حاجت سے مبرا ہے۔ وہ بیوی اور اولاد رکھنے سے مبرا اور اعلیٰ و ارفع ہے۔ وہ نہ جنتا ہے اور نہ کسی سے جتنا گیا۔ اُس کی صفات ذات سے غیر نہیں ہیں اور قیامت کے دن رو بہ الٰہی محال ہے۔ (۱)

اشاعرہ:

اشاعرہ کے تصور ذات باری تعالیٰ کے مطابق خدا واحد ہے، بے مثل، ابدی اور قائم بالذات ہستی ہے۔ وہ مادی، جسمانی یا حوادثی وجود نہیں۔ اور نہ ہی وہ کسی زمانی یا مکانی خاص سمت یا حد سے محیط ہے۔ علم، قوت، حیات اور اختیار اس کی بدیہی صفات ہیں۔ سماعت، بصارت اور کلام کی صفات سے بھی وہ مرصع ہے۔

اشاعرہ نے خدا کی صفات اور ذات کے بارے میں اعتدالی صورت اختیار کی اور ایک ایسے خدا کا تصور پیش کیا جو کہ معروف معنوں میں صفات رکھتا ہے۔ اُن کے نزدیک بلاشبہ خدا تفہیمی صفات ظاہری طور پر رکھتا ہے مگر انھیں ان کے لغوی معنوں میں کسی صورت بھی نہیں لیا جاسکتا۔ بلکہ ان کو ہمیں بلا کیف یا بے مثل تصور کرنا چاہیے، اور اس بارے میں ”کیسے“ کا سوال نہیں کرنا چاہیے اور اسی طرح انھیں بلا حسیہ تصور کرتے ہوئے ان کی امثال کی تلاش عبث نہیں کرنی چاہیے۔ معتزلہ کے برعکس اشاعرہ کا خیال تھا کہ خدا کی صفات یگانہ ہیں اور بدیہی طور پر اور ازلی طور پر اس کی ذات میں موجود ہیں اور اس کی ذات کے سوا ہیں۔ یہ صفات ازلی ہیں۔ مگر اس کی یہ صفات اس کی ذات نہیں ہیں، بلکہ یہ صفات اُس کی ذات سے علیحدہ اور مختلف ہیں۔

اشاعرہ کے مطابق خدا کسے عظیم پر متمکن ہے۔ اور اس کی کرسی تمام آسمانوں اور زمینوں یعنی پوری کائنات پر محیط ہے۔ انھوں نے اس تصور اور عقیدہ کی نفی کی کہ خدا ہر جگہ موجود ہے۔

اشاعرہ، معتزلہ اور دیگر مسلم فلاسفہ کے بخلاف دیدار جمال باری تعالیٰ کو ممکن سمجھتے ہیں مگر وہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ خدا

کو ہم، جسمانی اعضاء پھیلاتے ہوئے اور اس کی طرف اشارہ کر کے، کہ وہ خدا ہے، دیکھ سکیں گے۔ اُن کے مطابق خدا کی ذات کے دیدار کی صلاحیت سے انکار کرنا، خدا کی قدرتِ کاملہ و عاجلہ سے انکار کرنا ہے۔ اور خدا کے قادرِ مطلق ہونے کا انکار خود اس کی ذات کے انکار کے مترادف ہے۔ (۱)

اِخْوَانُ الصِّفَا:

تصورِ باری تعالیٰ سے متعلق، اِخْوَانُ الصِّفَا کے نظریات سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ خدا ہر قسم کے علم اور فکرِ انسانی کے تمام مقولات سے بالاتر ہے۔ عقلِ خدا ہی کی طرف سے آتی ہے۔ یہ مکمل روحانی تنویر ہے جس کے اندر تمام اشیاء کی صورتیں ہوتی ہیں۔ عقل سے روح عام ظہور کرتی ہے اور روح عام سے اولین مادہ ظہور کرتا ہے۔ جب یہ مادہ اولین ابعاد قبول کر لینے کی صلاحیت حاصل کر لیتا ہے تو یہ مادہ ثانوی بن جاتا ہے اور اس سے کائناتِ عالم وجود میں آتی ہے۔ (۲) دراصل اِخْوَانُ الصِّفَا نظریہ تنزلات کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک وجود کی دو قسمیں ہیں: پہلا وجود ذاتی و ابدی یا ذاتِ الٰہی ہے، جس سے وجود کی باقی آٹھ قسموں کا بتدریج ظہور ہوا ہے۔ اصل یہ ہے کہ تمام کائنات یا عالم کا وجود ذاتِ الٰہی ہے جو رفیع ترین وجود ہے اور اسی سے وجودِ عالم کا صدور ہوا ہے اور اس طرح ہوا ہے جیسے لفظ کا ظہور نقط سے اور روشنی کا سورج سے ہوتا ہے۔ یہ صدور بتدریج یا درجہ بدرجہ ہوا ہے۔ سب سے پہلے وحدتِ الٰہی سے عقلی فعال یعنی وجودِ جانی کا صدور ہوا۔ اس کے بعد بتدریج دیگر ہستیوں کا ظہور ہوا: (iii) روح یا عقلی منفعل (iv) مادہِ اوّل (v) عالمِ فطرت یا طبیعتِ فعال (vi) اجسام یا مادہِ ثانی (vii) گراں ہستیوں کا عالم (viii) عالمِ تجرّی قمری اور (ix) عالمِ ارضی کے موالیدِ ثلاثہ، مثلاً معدنیات، نباتات اور حیوانات۔ عقل، روح اور مادہِ اولیٰ بسیط ہیں۔ (۳) اِخْوَانُ الصِّفَا کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہے۔ (۴)

۲. ۱. ۳. ۴ صوفیاء کا تصورِ حقیقتِ مطلق

بیشتر صوفیہ کرام نے وجودِ باری تعالیٰ پر بحث ہی نہیں کی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ تصوف کا موضوع خدا کی ذات نہیں بلکہ نفسِ انسانی ہے اور نفسِ انسانی کا تزکیہ و طہارت اور آلائش و دنیا سے اس کی تطہیر کر کے خدا تک پہنچنا اس کی عاقبت اور منجناہ مقصود ہے۔ اس لیے وجود کے جو مباحث صوفیہ کے ہاں ملتے ہیں وہ وجودِ باری تعالیٰ پر بحث کے نہیں ہیں بلکہ اس بحث سے متعلق ہیں کہ خدا اور بندے کے درمیان کیا رابطہ ہے۔ اس لیے انھوں نے وجود کی مختلف تقسیمات کی ہیں اور اس کے درجات بھی متعین کیے ہیں۔

۱۔ وحید مشرت، شاعرہ، اقبال ریلوے، جنوری تا مارچ ۱۹۸۵ء، صفحہ ۱۳۹-۱۵۵

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۵۱۶

۳۔ نصیر احمد ناصر، سرگزشتِ فلسفہ، ج ۲، صفحہ ۱۶۵-۱۶۶

۴۔ نصیر احمد ناصر، سرگزشتِ فلسفہ، ج ۲، صفحہ ۱۶۳

اللہ تعالیٰ پر وجود کے اطلاق کے سلسلہ میں صوفیہ کرام کے تین اقوال ہیں:

- ۱۔ اوّل یہ کہ وجود میں تعدد ہوگا جیسے اللہ کا وجود، انسان کا وجود، حیوانات کا وجود وغیرہ۔ یہاں لفظ وجود، اللہ اور مخلوقات میں مشترک ہے تاہم اپنی ماہیت کے اعتبار سے اللہ کا وجود، مخلوقات کے وجود سے مغائر ہے۔
 - ۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وجود میں تعدد تو ہوتا ہے اور واجب الوجود اور ممکن الوجود کے درمیان اشتراک لفظی بھی ہے۔ البتہ ممکنات کی قسموں کے درمیان وجود مشترک معنوی ہے۔ یعنی واجب کے مقابلے میں لفظ وجود کے معنی کچھ اور ہیں اور ممکنات کی تمام قسموں کے بارے میں کچھ اور۔
 - ۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ واجب اور ممکن سبھی کے اطلاق میں وجود مشترک معنوی ہے۔ یعنی وجود کا ایک ہی مفہوم ہے۔ خواہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو یا ممکنات کی طرف۔ وجود اپنی اصل کے اعتبار سے ایک ہے۔ اس وجود کے علاوہ جو کچھ ممکنات یا مخلوقات میں نظر آتا ہے وہ اصلاً منفرد وجود نہیں بلکہ وجود واحد کے شیوات ہیں۔ (۱)
- صوفیہ کے نزدیک اصل ماہیت توحید کی ہے بلکہ اُن کے نزدیک تمام اعمال کا مداری توحید پر ہے۔ امام قشیری نے لکھا ہے:

”اس جماعت کے جس قدر شیوخ گزرے ہیں انھوں نے تصوف کے قواعد کی بنیاد توحید کے صحیح اصولوں پر رکھی۔۔۔ اور ان قواعد کی پیروی کی ہے جن پر انھوں نے سلف صالحین اور دیگر اہل سنت کو پایا۔ یعنی ایسی توحید جس پر نہ فرقہ منسلک کی جھیل کا اثر ہے اور نہ مصلح کی تفسیل کا انھیں یہ بات تحقیقی طور پر معلوم تھی کہ موجود کی کیا متین ہیں اور معدوم کی کیا“۔ (۲)

تاج الاسلام ابوبکر النکلا باذی اپنی کتاب ”العرف لمذہب اہل التصوف“ میں صوفیہ کے تصور توحید کے بارے میں لکھتے ہیں:-

”تمام صوفیہ کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے، احد ہے، حمد ہے، قدیم، عالم، قادر، حقی، سبح، بسیر، عزیز، حکیم، جلیل، تدبیر، جوار، رؤف، شکیر، جبار، باقی و دائم، اللہ، الاسید، مالک، رب، ملن، رحم، مرید، حکیم، شکم، خالق، رازق وغیرہ ان تمام صفات سے متصف ہے جن سے اُس نے اپنے آپ کو متصف کیا ہے۔ وہ ان تمام ناموں سے موسوم ہے جن سے اُس نے اپنے آپ کو موسوم کیا ہے۔ وہ اپنے اسماء و صفات کے ساتھ قدیم ہے اور مخلوقات کی ان تمام صفات سے بے نیاز ہے جو مخلوق کے حادث ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ ہر قسم کے عبادات کے پہلے موجود ہے۔ اس کے سوا نہ کوئی قدیم ہے نہ معبود۔

وہ نہ جسم ہے، نہ صورت ہے۔ نہ اس کی کوئی مخصوص شکل ہے، نہ جوہر ہے، نہ عرض ہے، نہ اس کے لیے اجتماع ہے نہ افتراق، نہ وہ متحرک ہے اور نہ ساکن، نہ وہ کم ہوتا ہے نہ زیادہ، نہ اس کے کلوے ہیں نہ خفی، نہ اعضاء و جوارح، نہ وہ

۱۔ محمد شائق تھادری، صوفیہ کا تصور توحید، نقوش، قرآن نمبر، ص ۳، صفحہ ۱۵۰-۱۵۱

۲۔ عبد الکریم قشیری، الرسائل العشر، مترجمہ، محمد حسن، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۸۴ء، صفحہ ۱۶۳

جہت ہے اور نہ مکان، نہ اس پر حادثات کا گزروتا ہے، نہ اس پر فہماری ہوتی ہے۔ نہ اس پر اوقات گزرتے ہیں، نہ اس کو اشارہ سے محسوس کیا جاسکتا ہے۔ نہ وہ زمان میں ہے، نہ مکان میں، نہ اس کے لیے غلوت ہے نہ جلوت۔ نہ انکار اس کا احاطہ کر سکتے ہیں نہ کوئی پردہ اس کو چھاسکتا ہے اور نہ ہی کوئی آنکھ اس کو دیکھ سکتی ہے۔ اگر کوئی کہے "معنی" (کسب) تو اس کی ذات وقت پر مقدم ہے اور اگر کوئی کہے "قفل" (پہلے) تو قفل اس کے بعد ہے اور اگر کوئی کہے "معز" (دور) تو "ہ" اور "و" اس کی تخلیق ہیں اور اگر کوئی کہے وہ کہاں ہے تو اس کا وجود مکان پر مقدم ہے۔

صوفیہ کا اتفاق ہے کہ کوئی آنکھ اس کو دیکھ نہیں سکتی۔ نہ خیال اس کا احاطہ کر سکتا ہے۔ نہ اس کے اوصاف تبدیل ہوتے ہیں۔ نہ اس کے اسما تبدیل ہوتے ہیں۔ وہ ہمیشہ ایسا ہی ہے اور ایسا ہی رہے گا۔ وہ اول ہے، آخر ہے، ظاہر ہے، باطن ہے۔ وہ ہر چیز کا جائے والا ہے، کوئی چیز اس کے مثل نہیں۔ وہ سچ و سیر ہے۔" (۱)

توحید کی تشریح میں صوفیہ کرام نے بعض اوقات ایک مخصوص قسم کی اشاراتی زبان استعمال کی ہے۔ اس زبان کی حقیقت کے بارے میں تو کچھ کہنا مشکل ہے چونکہ صوفیہ کرام اس قسم کے جملے مخصوص کیفیات سے دوچار ہونے کے بعد فرماتے تھے اور ان کی نظروں میں وہی کیفیت موجود رہتی تھی، اس لیے جب تک وہی کیفیت سامنے نہ ہو ان کی تفہیم مشکل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر صوفیہ کرام کا یہ کلام ان کے تجربات کا ترجمان ہوتا ہے اور یہ تجربات اس عالم سے متعلق نہیں ہوتے، اس لیے دنیا کی زبان یا موجودات کے ذریعہ ان کی وضاحت یا تشریح ممکن ہیں۔ (۲)

بیشتر صوفیہ نے ان تجربات و مشاہدات کو بیان نہیں کیا، لیکن بعض صوفیہ ایسے بھی ہیں جنہوں نے ان تجربات اور کیفیات کو حقیقی، دائمی اور مستقل سمجھا اور اس اساس پر ایک فلسفہ یا نظریہ تشکیل دیا۔ (۳)

مثلاً: ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود، ابن سبعین کا نظریہ الوحدة المطلقة، امام غزالی کا نظریہ وجود الواحد، حلاج کا نظریہ طول، بعض صوفیہ کا نظریہ انسان کامل اور شیخ احمد سرہندی کا نظریہ وحدۃ الشہود وغیرہ۔

نظریہ وحدۃ الوجود اور نظریہ وحدۃ الشہود کا تعارف گزشتہ اوراق میں کروایا جا چکا ہے۔ (۴) نظریہ "الوحدۃ المطلقة" ابن سبعین کا نظریہ ہے۔ اس کے مطابق وجود کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وجود مطلق ہے، تو وہ اللہ ہے، دوسرا وجود مقیدہ ہم آپ (موجودات) ہیں، تیسرا وجود مقدر ہے جو مستقبل میں پیش آئے گا۔ لیکن ابن سبعین کے مطابق یہ تقسیم اضافی اور معنوی ہے، حقیقی نہیں۔ چنانچہ آگے لکھتے ہیں کہ وجود مقدر لافنی محض ہے، اسی طرح وجود مقید بھی لافنی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سوائے حق محض کے کچھ نہیں۔ اس طرح ابن سبعین بھی ابن عربی کی طرح اس کے قائل تھے کہ موجود صرف ایک ذات ہے۔ وہ مخلوقات کو عین ذات حق قرار دیتے ہیں بلکہ وہ مخلوقات کے سرے سے قائل ہی نہیں اور نہ ہی عدم کے۔ اُن

۱۔ ابوبکر الکاظمی اشرف لمدہ ب اہل تصوف، مترجمہ جی محمد حسن، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۸۶ء، صفحہ ۹۶-۹۸

۲۔ محمد مشتاق تھانوی، صوفیہ کا تصور حید نقوش، قرآن نمبر، ج ۴، صفحہ ۱۵۹۔

۳۔ اینا، صفحہ ۱۶۹

۴۔ دیکھیے صفحہ نمبر ۱۶۔

کے نزدیک چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ازلی ابدی اور عدم سے پاک ہے اس لیے اس کا علم یا اس کا فیضان جو دراصل وہ خود ہی ہے وہ بھی ازلی اور عدم سے منزہ ہوا۔ (۱)

نظریہ وجود واحد، ابن عربی کے وحدۃ الوجود سے ملتا جلتا نظریہ ہے جسے امام غزالی نے پیش کیا تھا۔ اس میں امام غزالی نے توحید کے چار مراتب بیان کیے ہیں۔

۱۔ لا الہ الا اللہ کا اعتقاد رکھنا۔

۲۔ قلب کا ان الفاظ کے معنی کی تصدیق کرنا۔ یہ عوام کا ایمان ہے۔

۳۔ کشف کے ذریعے توحید کا مشاہدہ کرنا۔ یہ مقربین کا ایمان ہے

۴۔ صرف وجود واحد کا مشاہدہ کرنا، حتیٰ کے اپنے وجود کی بھی نفی کر دینا۔ یہ صدیقین کا مرتبہ ہے۔

اس چوتھے مرتبہ، جسے امام غزالی راہ سلوک کی آخری منزل قرار دیتے ہیں، کے بارے میں وہ لکھتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سالک کے مشاہدہ میں وجود واحد کے سوا کچھ بھی نہ رہے، وہ کثرت کو بھی یوں نہ دیکھے کہ یہ کثرت ہے بلکہ یوں دیکھے کہ واحد ہے۔ امام موصوف نے وحدۃ مقامات پر توحید و جدی کے ساتھ توحید صفائی اور توحید فعلی کا بھی اثبات کیا ہے اور لکھا ہے کہ وجود میں سوائے اللہ تعالیٰ کے اور اس کی صفات کے اور اس کے افعال کے کوئی چیز موجود نہیں۔ (۲)

بہر حال امام غزالی کا یہ نظریہ بکلیاً ذوقی اور عرفانی نوعیت کا تھا۔ ان پر جو کیفیات و واردات طاری ہوئیں۔ انھوں نے اس کا اظہار کر دیا۔ (۳)

نظریہ حلول کے مطابق خدا اپنے برگزیدہ بندوں میں حلول کر جاتا ہے۔ اس نظریہ کا بانی حسین بن منصور حلاج تھا۔ اُس کا کہنا تھا کہ جب خدا نے آدم کے پتلے میں روح (سانس) پھونکی تھی تو اُس نے آدم میں حلول کر لیا تھا، بعد میں وہ برگزیدہ ہستیوں میں حلول کرتا رہا ہے۔ (۴)

انسانِ کامل کا نظریہ بھی صوفیہ کے تصور اللہ کا ایک حصہ ہے، البتہ یہ تصور بہت محدود و طبعی صوفیہ میں مقبول ہو سکا۔ اس طبقہ میں بھی اس کی مختلف تعبیریں ہیں مثلاً ایک تعبیر ابن عربی نے کی ہے، ایک تعبیر صدر الدین قونوی کی جبکہ ایک عبدالکریم الجیلی کی ہے۔ یہ تعبیرات باہم متفاوت بھی ہیں۔

انسانِ کامل کا ایک تصور یہ ہے کہ انسان کا وجود فی نفسہ اللہ تعالیٰ کا وجود ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کی ذات یعنی ذات واجب الوجود بڑا در راست انسان کی شکل میں ظاہر نہیں ہو سکتی اس لیے واجب الوجود کے مراتب ہیں۔ اس کا اعلیٰ ترین مرتبہ

۱۔ محمد مشتاق تھادری، صوفیہ کا تصور توحید، نقوش، قرآن نمبر، ج ۳، صفحہ ۱۷۷-۱۷۸

۲۔ محمد مشتاق تھادری، صوفیہ کا تصور توحید، نقوش، قرآن نمبر، ج ۳، صفحہ ۱۷۵

۳۔ اینسا، صفحہ ۱۷

۴۔ علی عباس جلاپوری، خروانہ، جلاپوری، جہلم، خروانہ، ۱۹۳۰ء، صفحہ ۱۳۸

واجب الوجود ہے اور چالیسواں مرتبہ انسان کامل ہے۔ یعنی وجود کے چالیسوں مرتبہ میں اس کو شکل انسان کی صورت میں ظاہر ہوئی اور اس ظہور کے ساتھ ہی عالم کی تشکیل ہو گئی۔ چنانچہ انسان موجودات ظاہریہ میں اعلیٰ ترین درجہ ہے اور ہر اعتبار سے حقیقت اور مخلوق کی تمام حقائق کا جامع ہے۔ وہی حق، ذات، صفات، عرش، کرسی، لوح، قلم، فرشتہ، جن، ستارے، زمین، خالق، قدیم اور حادث ہے۔ لہذا اپنے وجود کی معرفت ہی اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے چونکہ اس کا وجود ہی واجب الوجود ہے اور وہی حقیقت عظمیٰ ہے۔ (۱)

انسان کامل کی ایک تشریح ابن عربی نے کی ہے۔ اس کے مطابق واجب الوجود جب مرتبہ ذات سے متزلزل اول کی جانب مائل ہوتی ہے تو انسان کامل کا ظہور ہوتا ہے۔ یعنی وجود کا دوسرا مرتبہ جسے متزلزل اول کہتے ہیں وہی انسان کامل کا ظہور ہے اور انسان کامل حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ ہیں۔ اس لیے متزلزل اول کو حقیقت محمدیہ بھی کہتے ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق انسان کامل ذات واحد کا ایک محدود مظہر ہے لیکن یہ مظہر تمام مظاہر میں اعلیٰ و ارفع اور تمام کمالات ظاہری و باطنی سے علی وجہ الکمال متصف ہے۔ (۲)

عبدالکریم الجبلی کا نظریہ انسان کامل صرف حضور ﷺ کے افضل البشر ہونے کا اثبات ہے۔ اس کے مطابق انسان صرف ایک مخلوق ہے اور اس مخلوق میں اعلیٰ ترین درجہ حضرت محمد ﷺ کا ہے۔ (۳)

۲.۴. غیر الہامی مذاہب

ایسے مذاہب جن کی بنیاد احکام الہی پر نہ ہو غیر الہامی مذاہب کہلاتے ہیں۔ دنیا میں ایسے مذاہب کی تعداد کا تین مشکل ہے۔ چند معروف غیر الہامی مذاہب میں حقیقت مطلق کے تصور کا جائزہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

۱.۲.۴ ہندو مت (HINDUISM)

ہندو فلسفہ صفات اللہ کے لحاظ سے ایک چرستان ہے۔ اس میں تو حیدی عقائد بھی پائے جاتے ہیں اور مشرکانہ عقائد بھی، لیکن جہاں تک عمل کا تعلق ہے، ہندو مشرک دامن نام پرست رہے ہیں۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ سے متعلق اُن کی وہی کسب میں بیک وقت تنزیہی تصورات بھی ملتے ہیں اور تجسیمی وحدت الوجودی بھی، تو حیدی عقائد بھی پائے جاتے ہیں اور مشرکانہ بھی۔ جہاں تک اُن کے عملی مذہب کا تعلق ہے، سیکٹروں و پوتا، کوہ و دریا، حجر و شجر، ناگ، ہندو، ہاتھی اور سورج وغیرہ اُن کے معبود بن گئے۔ اودا دیت کے عقیدے نے انھیں اصنام پرست بنا دیا۔ صفات الہیہ میں اشراک و تعدد اور تجسیم و تشخص کے عقائد نے انھیں سیکٹروں و پوتاؤں، دیویوں اور خداؤں کے تجاری بنا دیا۔ لیکن اس کے باوجود اُن میں سب خداؤں کا ایک برتر و اعلیٰ

۱۔ محمد متقی تہجداری، صوفیہ کا تصور توحید، نقوش، قرآن نمبر، ج ۴، صفحہ ۱۸۰

۲۔ ایضاً، صفحہ ۱۸۱

۳۔ ایضاً، صفحہ ۱۸۲

اور منزه بحث خدا کا تصور بھی ملتا ہے۔ (۱) رگ وید کے مزمون میں ہمیں ایک طرف مظاہر قدرت کی پرستش کا ابتدائی تصور بتدریج پھیلتا اور تقسیم ہوتا دکھائی دیتا ہے تو دوسری طرف ایک بالاتر اور خالق کل ہستی کا توحیدی تصور بھی آہستہ آہستہ ابھرتا نظر آتا ہے۔ (۲)

ہندوؤں کے مذہبی تصورات، اُن کے مذہبی ادب میں ملتے ہیں۔ جن کتب کو ہندو اپنا مذہبی ادب تسلیم کرتے ہیں، اُن کی تعداد بہت زیادہ ہے، مگر ان میں بنیادی، قدیم اور مشہور و مقبول مندرجہ ذیل تین کتب یا ان کتب کے سلسلے ہیں:

۱۔ وید

۲۔ اپنشد

۳۔ بھگوت گیتا

لہذا ہم ہندومت کے تصور حقیقتِ مطلق کو سمجھنے کے لیے انہی کتب کا سہارا لیتے ہیں:

وید:

وید میں ایک سب سے بالا اور کل کائنات کی خالق ہستی کے تصور کی نمود صاف دکھائی دیتی ہے۔ یہ توحیدی تصور بہت پرانے گزشتہ عہد کے بنیادی تصور کا بقیہ ہے یا مظاہر قدرت کی کثرت آرائیوں کا تصور، بہر حال خود بخود کثرت سے وحدت کی طرف ارتقائی قدم اٹھانے لگتا ہے۔ خداؤں کا وہ جھوم جن کی کثرت تین سو تینتیس تک پہنچ گئی تھی، تین داندوں میں سمٹنے لگتی ہے یعنی زمین، فضا اور آسمان میں اور پھر یہ ایک رب الاربابی تصور کی نوعیت پیدا کر لیتا ہے، پھر اور زیادہ سمٹنے لگتا ہے اور ایک سب سے بڑی اور سب پر جہانی ہوئی ہستی نمایاں ہونے لگتی ہے۔ یہ ہستی کبھی ”درون“ میں نظر آتی ہے کبھی ”اند“ میں اور کبھی ”گئی“ میں لیکن بالآخر ایک خالق کل ہستی کا تصور پیدا ہو جاتا ہے جو پروردگارِ عالم اور خالق کل کے نام سے پکاری جانے لگتی ہے اور جو ساری کائنات کی اصل اور حقیقت ہے۔ وہ ایک ہے مگر علم والے اسے مختلف ناموں سے پکارتے ہیں یعنی ”گئی“، ”یم“، ”متری شوان“۔ وہ ایک نہ تو آسمان ہے، نہ زمین ہے، نہ سورج ہے، نہ ہوا کا طوفان ہے۔ وہ کائنات کی روح ہے تمام قوتوں کا سرچشمہ، ہنگامی ہے، لازوالی ہے۔ وہ بغیر سانس کے سانس لینے والی ہستی ہے، ہم اُسے دیکھ نہیں سکتے، ہم اُسے پوری طرح بتا نہیں سکتے، وہ حقیقتِ یگانہ یعنی الحق ہے۔ یہی وحدت ہے جو کائنات کی تمام کثرت کے اندر دیکھی جاسکتی ہے۔ (۳)

۱۔ نصیر احمد ناصر، مرکزِ حقیقت فلسفہ، ج۔ ۱، صفحہ ۲۰

۲۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج۔ ۱، صفحہ ۱۳۸

۳۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج۔ ۱، صفحہ ۱۳۸

اپنشد:

اپنشدوں کے مطابق برہمہ حقیقت مطلق ہے، برہمہ لامحدود، ازلی وابدی، ہر شے پر قادر، ہر شے سے باخبر اور خود آگاہ ہے۔ وہ روح الارواح ہے۔ وہ لطیف جو ہر شے جو ساری زندہ اور بے جان دنیا پر محیط ہے۔ جس میں سے تمام زندہ چیزیں پیدا ہوئی ہیں، جس میں زندہ رہتی ہیں اور انجام کار فنا ہو کر جس میں واپس جائیں گے وہ برہمہ ہے۔ سورج، چاند، آکاش، زمین، دن، رات، مہینے، سال، سمندر، دریا وغیرہ سب برہمہ کے حکم کی وجہ سے بقاعدگی سے چلتے ہیں۔ برہمہ لامحدود ہے۔ وہ محیل کل ہے اور ماوراء ہے۔ وہ ساری کائنات میں سنایا ہوا ہے۔ (۱) برہما کی یاد کے لیے کسی بت یا کسی محسوس چیز کی ضرورت نہیں بلکہ ہر آدمی خود اپنی ذات میں برہما یعنی خالق کائنات کو پاسکتا ہے۔ (۲)

بھگوت گیتا:

بھگوت گیتا کی رو سے خدا ایک ذی شعور، ابدی اور توانا ہستی ہے جو ازل سے موجود ہے۔ وہ نہ صرف اس عالم فانی سے متبر ہے بلکہ انسانوں کی لافانی روح سے بھی اس کی ہستی بالکل جدا ہے۔ اس طرح وہ ایک روح تو ہے لیکن ایسی روح نہیں جو انسانوں میں پائی جاتی ہے، خدا کی دو فطرتیں ہیں: ایک اعلیٰ اور دوسری ادنیٰ۔ پہلی فطرت ایک اعلیٰ روحانی طاقت ہے جس پر کائنات کے قیام کا دارومدار ہے جبکہ دوسری فطرت مادیت ہے یعنی اس میں مادہ کے خواص موجود ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ خدا کی ذات کا نصف حصہ مادی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ خدا مادے میں رواں دواں ہے اور اس کے واسطے سے کائنات میں عمل پندیر ہے۔ خدا کے تمام افعال و اعمال کائنات کی بھلائی کے لیے ہیں۔ اُس کی نہ کوئی غرض ہے نہ مقصد۔ دنیا میں جب براہیوں کا غلبہ ہو جاتا ہے تو خدا ایک نئی صورت میں ظہور کرتا ہے تاکہ نیکی اور بھلائی کو غلبہ حاصل ہو۔ (۳)۔

۲.۲ بدھ مت (BUDDHISM)

بدھ مت میں خدا اور روح کی ہستی کا کوئی تصور نہیں ملتا۔ اس کا دائرہ اعتقاد و عمل صرف زندگی کی سعادت اور نجات کے مسئلے تک محدود ہے۔ وہ صرف ”پر کرتی“ یعنی مادہ ازلی کا حوالہ دیتا ہے جسے کائناتی طبیعت حرکت میں لاتی ہے۔ نروان سے مقصود یہ ہے کہ ہستی کی اتانیت ختم ہو جائے اور زندگی کے چکر سے نجات مل جائے۔ (۴) گوتم بدھ نے صرف

۱۔ امولید رجن مہاترہ، فلسفہ مذہب، صفحہ ۱۶۳، ۱۶۴

موان لال ناتھ، ہندوستانی فلسفہ، صفحہ ۳۰۶

۲۔ عبدالرشید، ڈاکٹر، ادیان و مذاہب کا تقابلی مطالعہ، صفحہ ۶۵

۳۔ محمد مظہر الدین صدیقی، اسلام اور مذہب عالم، صفحہ ۱۶

۴۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج ۱، صفحہ ۱۳۳

مذہب کے عملی پہلو یا اخلاقیات پر زور دیا اور مابعد الطبیعیاتی پہلو کو نظر انداز کر دیا تھا لیکن چونکہ انسان کی فطرت کا تقاضا ہے کہ اسے زندگی کی جدوجہد میں خارجی اور مافوق الفطرت امداد چاہیے۔ اس لیے اس کے پیروؤں نے خدا کی خالی مسند پر خود کو متم بدھ کر لا بٹھایا اور آدمی سے زیادہ دنیا اس کے بتوں سے معمور ہو گئی۔ (۱)

۳.۲.۳ زرتشت (ZORASTIANISM)

جب زرتشت کا ظہور ہوا (۶۶۰ ق۔ م) تو اُس نے ایرانیوں کو اُن کے قدیم نظریات سے نجات دلانی اور مزدا کی تعلیم دی یعنی دیوتاؤں کی جگہ ایک خدائے واحد "ہورامزدا" کی پرستش کی تعلیم دی۔ (۲) "ہورا" کا مطلب آقا یا مالک ہے، "مز" کا مطلب عظیم اور "را" کا مطلب علم ہے۔ چنانچہ ہورامزدا کا مطلب "خدائے عظیم ذخیر" ہوا۔ (۳) مزدا یسائیں ہورامزدا (خدا) کی جو صفات مرقوم ہیں، اُن کے مطابق وہ یگانہ ہے، بے ہمتا، بے مثال، نور، پاکی، سراسر حکمت، خیر اور تمام کائنات کا خالق ہے۔ وہ ہمدان اور تمام اچھی چیزوں اور نیکیوں کا خالق ہے، وہ قادر مطلق ہے، جس کے اختیار میں پوری کائنات ہے۔ زرتشت کے مطابق ہورامزدا میں سات خصوصیات یعنی نور، اچھے خیالات، راستی، اختیار، کرم، رحم اور لافانییت ہیں۔ مزید برآں وہ ہر جگہ موجود، حفاظت کرنے والا اور زندہ رکھنے والا ہے۔ مخلوق میں تمام خیر اور فائدہ مند چیزیں اس میں سے ہی صادر ہوتی ہیں اور اس کے الٹ ہر چیز اہرن (شیطان) کی پیدا کردہ ہے۔ (۴)

۳.۲.۴ کنفیوشس ازم (CONFUCIANISM)

چین میں قدیم زمانے سے مقامی خداؤں کے ساتھ ایک "آسانی" ہستی کا اعتقاد بھی موجود تھا۔ ایک ایسی بلند اور عظیم ہستی جس کی علویات کے تصور کے لیے ہم آسمان کے سوا اور کسی طرف نظر نہیں اٹھا سکتے۔ یہ "آسمان" چینی تصور کا ایک ایسا بنیادی عنصر بن گیا کہ چینی جمعیت "آسانی جمعیت" اور چینی مملکت "آسانی مملکت" کے نام سے پکاری جانے لگی۔ جب ۵۵۱ ق۔ م، چین میں کنفیوشس کا ظہور ہوا۔ اُس نے ملک کو عملی زندگی کی سعادتوں کی راہ دکھائی، اور معاشرتی حقوق و فرائض کی ادائیگی کا ایک قانون مہیا کر دیا۔ (۵) مگر اُس کے ہاں خدائے اعلیٰ کا تصور نہایت مبہم ہے۔ ایک طرف وہ ایک اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے پر زور دیتا ہے اور دوسری طرف وہ اپنے عہد میں مروجہ شرکانہ مناسک و رسوم کی بجا آوری کی تلقین کرتا

۱۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصور خدا، صفحہ ۱۳۸

۲۔ ایوان الکلام آ زاد، ترجمان القرآن، ج ۱، صفحہ ۱۳۶

۳۔ امولیرنگن مہاپتر، فلسفہ مذاہب، صفحہ ۲۲۶

4. The New Encyclopedia Britanica, 15th ed, V-3, P-1116-1121

کشاف اصطلاحات فلسفہ، صفحہ ۳۳۹

۵۔ ایوان الکلام آ زاد، ترجمان القرآن، ج ۱، صفحہ ۱۳۶

دکھائی دیتا ہے۔ (۱) اُس کے اس تصور سے جنہوں کے مذہبی افکار کو کوئی خاص پابندی نہ ملی بلکہ اس کے ذریعے قدیم جینیوں کی آپارستی اور مردہ پرستی کو خاص تقویت ملی۔ حتیٰ کہ وہ خود نہایت پابندی کے ساتھ مردوں کے سامنے قربانیاں پیش کرتا تھا۔ (۲) لہذا جہاں تک خدا کی ہستی کا تعلق ہے کنفیو شس ازم میں، ”آسمان“ کا قدیمی تصور برقرار رہا اور اجداد پرستی کے عقائد نے اس کے ساتھ مل کر ایک ایسی نوعیت پیدا کر لی گویا آسمانی خدا تک پہنچنے کا ذریعہ گزری ہوئی رگوں کا وسیلہ اور تھی ہے۔ چنانچہ قربانیاں جینی مندروں کا تقاضا برابروں پر کرتی رہیں اور یوں اشتراک اور تعدد کے تصور کی پوری نقش آرائی ہو گئی۔ (۳)

۵۔ جدید فلاسفہ کا تصور حقیقتِ مطلق

ڈیکارٹ (RENE DECARTES)

ڈیکارٹ نے خدا کے وجود کے لیے دو دلائل پیش کیے ہیں۔ پہلی دلیل تو خدا کے لامتناہی وجود کے وہی تصور کے طور پر دی گئی ہے۔ یعنی ایک ایسا لامتناہی تصور جسے کوئی محدود اور متناہی تصور خواہ وہ کچھ ہی کیوں نہ ہو پیدا کر ہی نہیں سکتا ہے۔ الفاظ دیگر محدود سے لامحدود کا صادر ہونا ممکن نہیں۔ دوسری دلیل خدا کے وجود کے ضمن میں اس کے وجودِ کامل کی حیثیت کا حامل ہوتا ہے۔ جس کی یہی کاملیت بجائے خود اس کے موجود ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

ڈیکارٹ کے خیال میں مطلق یا وجود یاتی حقیقت جو ہر پر مشتمل ہوتی ہے۔ اُس کے مطابق جو ہر وہ شے ہے جو اس طرح پر موجود ہوتا ہے کہ اسے اپنے وجود کے لیے، اپنے آپ سے ماورائی اور چیز کی ضرورت نہیں ہوا کرتی۔ وہ کہتا ہے کہ صرف اور صرف ایک ہی جو ہر موجود ہے جو مطلقاً آزاد جو ہر ہے اور اسی آزاد جو ہر کو ہم خدا کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ دیگر جو ہر محض اسی آزاد جو ہر کی تخلیق ہیں۔ بہر حال خدا اور اس کی تخلیقات دونوں ہی جو ہر ہیں تاہم ان دونوں جو ہر سے مراد ایک ہی جیسا جو ہر نہیں ہے۔ کیونکہ جو ہر کی اصطلاح کا اطلاق خدا اور اس کی پیدا کردہ مخلوقات پر ہم صوتی طور پر نہیں ہوتا بلکہ جو ہر کی اصطلاح ایک دو معنی اصطلاح ہے جسے دو مختلف معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ (۴)

ڈیکارٹ کہتا ہے کہ نفس ہو یا جسم دونوں ہی متناہی اور محدود وجودات ہیں، جو اپنے وجود یا ہونے کے لیے خدا کے پابند یا محتاج ہیں۔ جب کہ خدا ایک لامتناہی وجود ہے جو اپنے وجود کے لیے اپنی ذات سے ماورائی اور شے کا محتاج نہیں۔

۱۔ نصیر احمد ناصر، ہرگز متفقہ فلسفہ، ج ۱، صفحہ ۷۵

۲۔ ایضاً، صفحہ ۷۶

۳۔ ابوالکلام آزاد، ترجمان القرآن، ج ۱، صفحہ ۱۳۶

۴۔ نصیر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۲۶۵، ۲۶۶

نیا ترجمہ پوری، خدا اور تصور خدا، صفحہ ۲۶

وہ مطلق اور خود مختار ہے جسے کسی نے پیدا نہیں کیا۔ وہ لامتناہی ہے اور ایسی عظیم صداقت ہے جو ہمارے بدیہی علم کی ضمانت دیتی ہے۔ یعنی جو کچھ کہ بدیہی ہے وہی حق ہے۔ عقل کے ذریعے خدا کی بہت سی صفات اور ان کے تقاضوں کو بھی جانا جاسکتا ہے۔ خدا ازلی، قادر مطلق، علیم، ذمیر اور سر اسر خیر و برکت ہے۔ (۱)

سپینوزا (BENEDIET SPINOZA)

سپائیٹوزا کے نزدیک خدا ایک لامتناہی مطلق وجود کا حامل ہے اور یہ وجود لامتناہی کائنات کے مطلق جوہر یا مواد کے مماثل ہے۔ اور دنیا کا یہ مطلق جوہر ایک ایسی شے ہے جس کا تصور ہمارے ذہن میں آزادانہ طور پر آتا ہے۔ یہ جوہر بذات خود موجود ہے لہذا اپنی تقسیم کے لیے کسی دوسرے تصور کا محتاج نہیں۔ خدا کی لامحدود صفات میں سے ہمیں صرف دو کا علم ہو پاتا ہے یعنی ذہن اور مادہ جبکہ خدا کی لامتناہیت سے ہم ہمیشہ لاعلم ہوا کرتے ہیں۔ خدا ابدی حیثیت کا حامل وجود ہے۔ اس کی یہ ابدیت ہی اُس کا لامتناہی جوہر ہے اور حقیقت کا جوہر اصلی ہے۔ سپینوزا کے نزدیک کوئی شے خارج از خدا نہیں۔ خدا کائنات کی ہر شے میں سرائیت کیے ہوئے ہے اور وہ اشیاء کی کسی ایسی علت کی حیثیت نہیں رکھتا جو محض عارضی نوعیت کی ہو اور خارج سے ان اشیاء پر اثر انداز ہوتی ہو۔ اس طرح سپینوزا وحدۃ الوجود کا فلسفہ پیش کرتا دکھائی دیتا ہے۔ (۲)

جان لاک (JOHN LOCK)

جان لاک خدا کو ایک حقیقت تسلیم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان اپنی خلقت پر غور کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ وہ آپ سے آپ وجود میں نہیں آیا بلکہ اس کا کوئی خالق ہے۔ اس کے نزدیک خدا روح ہے، علیم، ذمیر، قادر مطلق اور عادل ہے۔ اس نے دنیا بنائی، انسان کو پیدا کیا اور کائنات میں اپنے قوانین جاری و ساری کیے۔ یہ قوانین آفاق اور افس پر غور کرنے کے بعد معلوم کیے جاسکتے ہیں۔ ان قوانین کی پابندی کرنے والے جڑ اور خلاف ورزی کرنے والے سزا کے مستحق ہیں۔ (۳)

جارج برکلے (GOERGE BERKELEY)

برکلے کہتا ہے کہ خدای دنیا کا خالق ہے۔ وہ لطیف ترین روح ہے اور پوری کائنات میں یہ روح سرائیت کیے ہوئے ہے۔ مادہ یا جسم اسی روح کی ایک شان ہے۔ (۴) برکلے کے نزدیک کائنات میں حقیقی اشیاء کا وجود، دراصل ان

۱۔ امین احسن اسلامی، فلسفے کے بنیادی مسائل، قرآن حکیم کی روشنی میں، صفحہ ۲۹

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۲۴۵-۲۴۶

Will Durant, The Story of Philosophy, P.170

۳۔ امین احسن اسلامی، فلسفے کے بنیادی مسائل، قرآن حکیم کی روشنی میں، صفحہ ۳۰

Will Durant, The Story of Philosophy, P.255

۴۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۳۰۸

تصورات کا وجود ہے، جو ہمارے حواس پر محسوس ہوتے رہتے ہیں اور ان تصورات کا خالق خدا ہے۔ قوانین فطرت محض خدا کے خوارقِ عادت میں سے ہیں کہ جن کے اندر رہتے جیسے ہوئے وہ اشیاء کا نہ صرف یہ کہ ارادہ باندھتا ہے بلکہ انہیں اسی کے تحت برپا بھی رہتا ہے۔ گویا قوانین فطرت نام ہے خدا کے خوارقِ عادت کا، اشیاء کا نہیں جو ہمیں حواس سے مددک ہوتی رہتی ہیں۔ خدا ایک ایسا ذہنِ اعلیٰ، عظیم کائنات میں کا رہتا ہے جو ہمارے ذہن کا ساختہ پرواختہ نہیں۔ (۱)

ڈیوڈ ہیوم (DAVID HUME)

ہیوم کے نزدیک انسانی عقل کا گزر اس جانب ممکن ہی نہیں جہاں جوہر مطلق، مادائیت، روح اور خدا وغیرہ کا ممکن ہے۔ (۲) اُس کے خیال میں یہ مادی عالم ابدالِ باد سے موجود چلا آ رہا ہے اور اس کے وجود کے لیے کسی علیتِ اولیٰ پر اصرار کرنا ہرگز درست نہیں۔ ہاں مگر اس دنیا کے نظم و ضبط، خاکہ بندی اور منصوبہ بندی کو دیکھ کر اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ اس کا کوئی نہ کوئی معمار ایسا ضرور ہے جو اسے متحرک بنائے ہوئے ہے اور اسے برقرار رکھے ہوئے ہے، تاہم وہ اصرار کرتا ہے کہ اس کا رخانہ قدرت میں موجود ”فطری شر“ کی ذمہ داری بھی اس معمارِ اول کے کندھوں پر ڈالنی چاہیے۔ اس طرح، ہیوم کے نزدیک، مسئلہ شر اُس وقت تک ناقابلِ حل رہتا ہے جب تک کسی نہ کسی ایسے متناہی اور محدود خدا کو تسلیم نہ کر لیا جائے کہ جو اس کائنات کا خالق ہے اور ایسا خدا ہے جسے اگر مکمل طور پر خیر ہی خیر تصور کر لیا جائے تو یہ ایک ہستی نظر آتا ہے جو فطرت میں موجود شر کو ختم کر دینے پر قادر نہیں۔ (۳)

لائبنز (LEIBNIZ)

لائبنز کے نزدیک خدا کی حیثیت ”مونا و انظم“ کی ہے جو تعامل محض اور پورے کارخانہ کائنات کو چلانے کا ذمہ دار ہے۔ خدا نے مونا و ات کو اس انداز سے تشکیل دیا ہے کہ وہ پیش ثابت ہم آہنگی کے اصول کے تحت عمل کرتے ہوئے قوانین فطرت سے مطابقت پیدا کر کے اپنا وظیفہ انجام دے سکیں۔ خدا ایک ایسا وجود ہے جو ایک ابدی صداقت ہے۔ یہ ایک مطلق لزوم ہے چنانچہ قانونِ تضاد کے مطابق اپنا وظیفہ انجام دیتا ہے۔ لائبنز عالم امکانی کی فطرت کو خدا کے ارادے سے تعبیر کرتا ہے۔ قادر مطلق ہونے کے ناطے خدا اس دنیا کو معرض وجود میں لے آیا۔ یہ کائنات اپنے اجزائے ترکیبی کے لحاظ سے ممکنہ حد تک بہترین دنیا کی خلاق کا اعلیٰ ترین منظر ہے۔ اگر یہ دنیا پیدا کیے جانے کے لائق نہ ہوتی تو پھر خدا اسے سرے سے پیدا ہی نہ کرتا یعنی خدا کبھی کوئی غیر معیاری چیز پیدا کر ہی نہیں سکتا۔ (۴)

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۳۰۹

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۱۰۱

۳۔ ایضاً، صفحہ ۱۰۲

۴۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۲۹۰-۲۹۱

عما نول کانٹ (IMMANUEL KANT)

کانٹ مابعد الطبیعات کے علم کو ناممکن قرار دیتا ہے۔ اُس کے نزدیک انسانی ذہن حقیقتِ مطلقہ کو محسوس کرنے کے لیے مناسب آلات سے لیس نہیں ہے اور یہ کہ انسان اپنے تجربے کی دنیا سے ماوراءِ جا کر اس تجربے کو پانے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ (۱) ”عقلی عملی یا اخلاقیات“ ہی ایک ایسا راستہ ہے جس سے انسان حقیقتِ مطلقہ کی ایک جھلک پاسکتا ہے۔ (۲)

جان فٹشے (JOHN FICHTE)

فٹشے ارادہ کی برتری اور اذیت کا قائل ہے۔ اُس کے نزدیک خیر، عقلی فعال، ارادہ مطلق اور اخلاقی اتنا ہی حقیقتِ مطلقہ ہے۔ (۳) یہ کائنات ارادہ محض یا انائے مطلق کی مظہر ہے۔ خدا ہی ایک کائناتی ہمہ گیر ایٹھ ہے۔ یہی ایک ہمہ گیر اخلاقی سلسلہ عمل، اور یہی وہ تقابل کلی ہے جو اپنے بطون سے کائنات کو پیدا کرتا ہے اور ایک عکسِ باطن سے باہر لا کر اسے ظاہر کا روپ عطا کرتا ہے۔ (۴)

فریڈرک ہیگل (FRIEDRICH HEGEL)

ہیگل کے نزدیک دنیا ترقی کر رہی ہے، اس لیے خدا بھی ترقی پذیر ہے۔ دنیا کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ اس کا شعور بھی ترقی کر رہا ہے۔ انسان میں یہ شعور کمال کے درجہ تک پہنچ گیا ہے۔ خدا تخلیقی دانش کا نام ہے جس کا اظہار دنیا میں ہو رہا ہے۔ (۵) ہیگل ایمان رکھتا ہے کہ اس کائنات میں جو کچھ بھی پیش آ رہا ہے وہ سب ہی کچھ درست اور برحق ہے۔ یعنی یہ خیر، یہ عقل اپنی انتہائی مادی شکل میں، خدا ہی ہے۔ اور خدا ہی اس کائنات کا تائم اور تابخ ہے۔ (۶)

کارل مارکس (KARL MARX)

مارکس نے ہیگل سے جدلیات کا تصور لیا۔ اس نظریے کے مطابق کائنات کی ترقی متضاد خیالات کے باہمی تصادم پر منحصر ہے۔ مارکس اس نظریے کو تسلیم کرتا ہے مگر جہاں ہیگل تصورات کی کشاکش کو ارتقاء کی جان سمجھتا ہے وہاں مارکس مادی ضرورتوں اور طبقاتی تصادم کو جدلیاتی ترقی کے لیے ضروری خیال کرتا ہے۔ اس طرح اُس نے جدلیاتی تصورات کو چھوڑ

1 Will Durant, The Story of Philosophy, P.255

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۳۳

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۱۰۱

۳۔ ایڈا، صفحہ ۸۵

۴۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۳۵

۵۔ امین اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل۔ قرآن حکیم کی روشنی میں، ص ۳۲

6. Will Durant, The Story of Philosophy, P.299

کر جلد لیاقتی مادیت اختیار کر لی۔ (۱) ہیگل کے جدلیاتی ارتقاء کی آخری کڑی روح مطلق تھی اور اس ارتقاء کے پیچھے بھی تصوری طاقت تھی۔ مارکس نے تصوری طاقت کو مانتا ہے نہ روح مطلق کو۔ اس کا ارتقاء غیر طبقائی معاشرے پر ختم ہوتا ہے اور اس کے پیچھے مادی معاشی طاقت ہے نہ کہ روحانی طاقت۔ (۲) وہ مادی دنیا کو ہی حقیقی یا اصلی مانتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادہ پہلے ہے یعنی یہ کہ مادہ کو اولیت یا فوقیت نفس پر حاصل ہے اور نفس بھی اسی مادہ کا ایک مظہر ہے۔ الغرض مارکس روحانی اقدار، روح، غیر فنائیت اور خدا سے متعلق نظریات کو مسترد کرتا ہے۔ (۳)

ہربرٹ سپنسر (HERBERT SPENCER)

ہربرٹ سپنسر کے نزدیک ہم صرف وہی چیز جان سکتے ہیں جو متعین اور محدود ہو۔ چونکہ خدا لامحدود ہے، اس لیے ہم خدا کو نہیں جان سکتے۔ لیکن خدا موجود ہے۔ وہ کیا ہے ہم نہیں بتا سکتے۔ (۴)

بریڈ لے (FRANCIS HERBERT BRADLEY)

بریڈ لے کہتا ہے کہ انسان اپنی عقل کے ذریعے لامحدود کو بھی جان سکتا ہے۔ بریڈ لے حقیقت مطلقہ کو ایک ایسی وحدت کلی قرار دیتا ہے جو تمام مظاہر مختلفہ کو ایک وحدت کلی کے تحت مربوط کر دیتی ہے۔ اُس کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک ایسی کامل صداقت ہے جو اپنے اصل مفہوم میں ایک کلیت ہے، ایک ”وحدت“ ہے۔ یہ کلیت ایک ایسی محیط کلی وحدت ہے جو تضادات سے بالکل پاک اور اسی وجہ سے قطعی متوازن ہے۔ حقیقت مطلق ایک ایسی ”احدیث“ (ما بعد الطبیعیاتی احدیت) کی فضا ہے جس میں تمام مظاہر باہم یکجا ہو کر اور اپنے تمام امتیازات کو گم کر کے یکساں درجے پر اکٹھے ہوئے ہیں۔ (۵)

ولیم جیمز (WILLIAM JAMES)

ولیم جیمز ”الہ پسند“ فلسفی ہے۔ اُس نے خدا کا جو تصور پیش کیا ہے اسے اصلاً ”الہیاتی حدیث“ کہا جاتا ہے۔ اس نظریے کے تحت الہیاتی قوتوں کی تحدید کی گئی ہے، اس لیے کہ دنیا میں شر کا وجود خدائی ارادے کے منافی ایک عمل نظر آتا ہے۔ مگر چونکہ خدا اس دنیا میں موجود مقصود ہوتا ہے اور اس کے آورش ہم انسانوں کے آورشوں سے پوری طرح ہم آہنگ ہو کر تے ہیں اس لیے اس کی اقدار ہماری اقدار سے مطابقت رکھتی ہیں۔ اس لیے ہم مشترکہ اقدار اور مقاصد کے سلسلے میں

۱۔ اٹاٹائیٹ، مارکس فلسفہ مترجم انوار حسن صدیقی، لاہور، پبلیشنگ ہاؤس، بن نادر، صفحہ ۱۳۱-۱۵۸

۲۔ کشاف اصطلاحات فلسفہ، صفحہ ۱۵۰

۳۔ علی عباس جلاپوری، تاریخ کانیا موڑ، جہلم، بخرا فروز، ۱۹۸۷ء، صفحہ ۶۳

قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۴۹۷

”الہ“ سے مطابقت پیدا کر لیا کرتے ہیں۔ (۱) جہز کا کہنا ہے کہ ہم خدا کے وجود اور اس سے متعلق کسی چیز کو بھی ثابت نہیں کر سکتے لیکن خدا کو ماننے پر مجبور ہیں کیونکہ ہماری فطرت کا تقاضا یہی ہے۔ انسان ایسے خدا کو ماننا چاہتا ہے جو اس کی زندگی سے بے تعلق نہ ہو۔ وہ انسان کا رفیق، مونس و غم خوار ہو۔ جہز کے خیال میں خدا انسان سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے، لیکن انسان سے بہت زیادہ طاقتور ہے۔ (۲)

وہائیت ہیڈ (WHITE HEAD)

وہائیت ہیڈ خدا کو واقعی ذوات اور واقعات پر مشتمل قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو قطبی جہات کی حامل ہستی ہے۔ اس ہستی کی پہلی ماہیت ابتدائی ہے؛ یعنی ابدی، حلقی، لامتناہی مگر یہ بے شعور ہے اور ابدی معروضات کی حیثیت سے اپنے اندر تمام کلیات کو شامل کیے ہوئے ہے۔ اس کی دوسری ماہیت نتیجتاً اس کی وہ نوعیت ہے جس میں شعور پایا جاتا ہے اور اس کی یہ نوعیت پہلے سے متعین، مکمل اور ایک دائم خیر سے مماثل نوعیت ہے۔ تخلیق کے ذریعہ خدا نئی سے نئی ذوات اور واقعی وقوعات و حالات کو وجود کے ایک واقعی اور حقیقی پیکر میں ڈھالتا رہتا ہے۔ (۳)

برگساں (HENRI BERGSON)

برگساں اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ صرف وجدان ہی ہمیں حقیقتِ مطلقہ تک لے جاسکتا ہے جبکہ عقل کی رسائی حقیقتِ مطلقہ تک ممکن نہیں۔ (۴) وہ روح اور مادے کو ازلی ابدی تسلیم کرتا ہے۔ وہ روح کائنات کو ”خرب جوہری“ کہتا ہے اور اس کے نزدیک ارتقاء روح کائنات کے تابع رہا ہے۔ وہ صرف روح کائنات کو خدا سمجھتا ہے۔ (۵) برگساں نے اپنی کتاب ”تخلیقی ارتقاء“ میں یہ بتایا ہے کہ خدا ہی عشق ہے (۶) مگر اس نے اپنی دوسری کتاب ”اخلاقیات اور مذہب کے دو مآخذ“ میں کہا ہے کہ الوہی عشق بجائے خود خدا ہے اور تخلیقی عشق کے ذریعے ہی یہ کائنات وجود میں آئی ہے۔ یعنی دوسرے الفاظ میں یہ دنیا عشقِ الہی ہی کا اظہار ہے۔ (۷)

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۵۲۸

۲۔ امین احسن اسلامی، فلسفے کے بنیادی مسائل، قرآن حکیم کی روشنی میں، صفحہ ۳۴

Will Durant, The Story of Philosophy, P.375

3. Karen Armstrong, A History of God, P.314

۴۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۱۰۱

۵۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصور خدا، ۳۶۸

۶۔ برگساں، تخلیقی ارتقاء، مترجمہ، ڈاکٹر رحم بخش شاہین، اسلام آباد، مکتبہ رحمتی زبان، ۱۹۹۹ء، صفحہ ۱۴۳-۱۷۸

۷۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۳۶۵

برٹرینڈ رسل (BERTRAND RUSSELL)

رسل کا خیال ہے کہ مذہب انسان کے خوف کی پیداوار ہے اور تصور خدا میں انسان کی اس خواہش کا اظہار پایا جاتا ہے کہ وہ فطرت کی طاقت و قوتوں کو اپنے ہاتھ میں لینا چاہتا تھا، چنانچہ پہلے اس نے ایک ایسی ہستی کا تصور بنایا جو قادر مطلق ہو۔ پھر اس قادر مطلق کو عاقل، قربانیوں، پرستش اور حمد کے گیتوں سے خوش کیا تاکہ وہ فطرت کی قوتوں کو انسان کی مرضی کے مطابق ڈھال دے۔ (۱) اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ رسل، اکثر مغربی فلاسفہ کی طرح دینیاتی خدا کو ماننے پر تیار نہیں البتہ وہ خدا کو ایک قسم کی ”کائناتی روح“ تسلیم کرتا ہے۔ (۲) اس ضمن میں وہ بے رنگ احدیت کے نظریے کا حامل ہے۔ اس نظریے کے مطابق حقیقت نہ تو مادہ ہے اور نہ ہی نفس یا ذہن ہے۔ بلکہ یہ ایک طرح کا بے رنگ واحد مواد ہے اور نفس و مادہ اسی بے رنگ مواد کے دو مختلف ظاہری پہلو ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ حقیقت اپنی ساخت کے اعتبار سے منطقی نوعیت کی حامل چیز ہے جس کی اصل خصوصیت محض ایک ”نامعلوم شے“ ہے۔ (۳)

ہکسلے (HUXLEY)

ہکسلے کے نزدیک حقیقی علم صرف ان ہی حقائق پر مشتمل ہوا کرتا ہے جو فطری سائنسوں کے تحت قابل تصدیق ہوں۔ ہکسلے نے اس جانب بھی اشارہ کیا ہے کہ نہ تو مابعد الطبیعیاتی مادیت کا نظریہ اور نہ ہی رجحانی تصوریت کا نظریہ سائنسی اعتبار سے قابل توثیق ہیں۔ چنانچہ اس صورت حال میں خدا سے متعلق مسئلہ کی صورت میں انسان کو ”لا ادری“ روش ہی اختیار کر کرنی چاہیے۔ اس نظریے کے تحت وجود خدا ہو یا حقیقیہ مطلقہ دونوں ہی نا قابل دریافت ہیں۔ ہکسلے کا دعویٰ یہ ہے کہ ہمیں کوئی حق نہیں پہنچتا کہ ہم کسی دعویٰ کی تصدیق یا تکذیب کریں جب تک ان ہر دو معاملات کے لیے ہمارے پاس کافی مناسب شہادتیں موجود نہ ہوں اور اس طرح دوسروں سے یہ توقع رکھنا بھی قطعی درست نہیں کہ وہ ہمارے بے جواز عقائد و ایتانات کو ضرور ہی مانیں۔ (۴)

نیٹشے (NIETZSCHE)

نیٹشے کے نزدیک الخدا ایک پُر لطف چیز ہے۔ (۵) وہ خدا سے متعلق اپنے عقائد کا برملا اظہار کرتے ہوئے اعلان کرتا ہے کہ ”خدا امر چکا ہے۔ اب یہاں کوئی خدا موجود نہیں“ اس نے یہ بھی کہا ہے کہ انسان کو خود اپنے پر اور اپنے قوت بازو

۱۔ ارشد محمود، تصور خدا، صفحہ ۱۷۶

۲۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصور خدا، صفحہ ۲۷۱

۳۔ جواہر، قاضی، برٹرینڈ رسل، زندگی اور افکار، لاہور، سنگ میل، ۱۹۹۲ء، صفحہ ۱۰۲-۱۵۱

۴۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۳۶۰

۵۔ نیاز فتح پوری، خدا اور تصور خدا، صفحہ ۲۷۱

پر بھروسہ کرنا چاہیے اور مذہبی عقائد کی خرافات سے اپنا دامن چھڑالینا چاہیے۔ (۱)

۶۔ حقیقت مطلق کا اثبات

خدا (حقیقت مطلق) کے وجود کے اثبات میں فلاسفہ اور مفکرین دینیات نے مختلف دلائل پیش کیے ہیں۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں، ان میں سے چند دلائل پر بحث کی ہے۔ اس طرح یہ دلائل موضوع زیر تحقیق سے خصوصی تعلق رکھتے ہیں۔ ان دلائل کی مختصر وضاحت پیش کی جاتی ہے۔

۶.۱۔ کونیاتی دلیل (COSMOLOGICAL ARGUMENT)

وجود باری تعالیٰ کے اثبات کی اس دلیل کے مطابق جب ہر معلول کی علت چاہیے تو اس کائنات کی بھی علت ہونی چاہیے اور یہ علت ایسی ہو کہ خود اسے علت کی ضرورت نہ ہو، کیونکہ اگر علت و معلول کا سلسلہ لامتناہی ہوگا تو یہ فلسفیانہ لحاظ سے ممکن نہیں۔ ایسی علت جس پر علت و معلول کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے خدا ہے۔ پس خدا علتِ اوٹی ہے اور اس کا وجود کونین کائنات کے لیے ضروری ہے۔ (۲)

۶.۲۔ غایتی دلیل (TELEOLOGICAL ARGUMENT)

وجود خداوندی کی اس دلیل کا انحصار قدرت کے نظام پر ہے۔ اس کی رو سے کائنات بحیثیت ایک کل کے، ایک غایتی فعلیت کی نشاندہی کرتی ہے۔ مراد یہ کہ اس کائنات میں نظم و ضبط ایک ایسی ہستی پر دلالت کرتا ہے جو منظم اعلیٰ ہے، جس نے یہ نظم و ضبط قائم کیا ہے اور اسے قائم رکھے ہوئے ہے۔ ہر شے کی فطرت میں مقصد کا رفرما ہے اور ہر شے میں کوئی نہ کوئی غایت پوشیدہ ہے۔ لہذا کائنات اور فطرت کی یہ مقصدیت اور غایت اس امر کی نشاندہی کرتی ہے کہ ایک ذہین ہستی موجود ہے جس نے یہ سب کچھ تخلیق کیا ہے اور اس کا انتظام سنبھالے ہوئے ہے۔ (۳)

1. Will Durant, The History of Philosophy, P.384

Karen Armstrong, A History of God, P287

۲۔ کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، ۱۳۰

نظام صادق، خواجہ، ڈاکٹر، فلسفہ جدید کے خدا و خال، ملا ہوز، نگارشات، ۱۹۹۹ء، صفحہ ۲۶۸

قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ۳۶۹

3. Dictionary of Philosophy, P.281.

کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، ۱۳۱۳

قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ۳۷۲

۶.۳۔ وجودیاتی دلیل (ONTOLOGICAL ARGUMENT)

سینٹ انسلم (Saint Anslm) کو اس طرز استدلال کا پیش رو سمجھا جاتا ہے۔ لیکن مختلف فلسفیوں نے اس دلیل کو مختلف انداز میں پیش کیا ہے۔ اس دلیل کے مطابق انسانی ذہن میں ایک کامل، اعلیٰ اور برتر ہستی کا تصور موجود ہے۔ انسانی ذہن میں اس تصور کی موجودگی و حاصل اس ہستی کی موجودگی پر دلالت کرتی ہے۔ لہذا خدا موجود ہے۔ اس طریق استدلال کی اساس اس خیال پر ہے کہ کسی کامل ہستی کے تصور میں اس ہستی کی موجودگی کا خیال بھی شامل ہے۔ بلکہ اسی تصور کا ہی ایک پہلو ہے۔ (۱)

۶.۴۔ اخلاقی دلیل (ETHICAL ARGUMENT)

خدا میں یقین کی اخلاقی دلیل کی بنیاد انسان کی اخلاقی فطرت اور مذہبی تجربے پر ہے۔ یہ اخلاقی دلیل، ہر من فلسفی کانٹ نے بڑے زوردار انداز میں پیش کی ہے۔ وہ اپنی کتاب ”Critique of Practical Reason“ میں یہ استدلال کرتا ہے کہ خدا کا وجود عملی یا اخلاقی استدلال کی شرط مقدم ہے۔ (۲) وہ پوچھتا ہے کہ انسان کی فطرت میں یہ حقیقت کہاں سے آئی کہ وہ اپنے لیے ہر مشقت اور فرائض کی بجا آوری کو نفسانی خواہشات کے مقابلہ میں زیادہ بہتر سمجھتا ہے، حالانکہ یہ اُس کے دل میں چھپی ہوئی بات ہے جس کا کسی غیر کو علم نہیں۔ کیا وجہ ہے کہ ایک شخص وفاداری کے جوش میں دوسرے شخص پر اپنا حق من و جن سب کچھ قربان کر دیتا ہے۔ دین، ملک اور قوم کی خاطر انسان میں قربانی کا جذبہ کہاں سے آ گیا۔ انسان کو برائی سے ٹوکنے والے ضمیر کی آواز کہاں سے آنے لگتی ہے۔ مجرم اپنے آپ کو ملامت کیوں کرتا ہے۔ یہ کون منصف ہے جو ہر شخص کے اندر بیجا ہوا ہے اور اس کے اعمال کو غلط یا صحیح ہونے کے فتوے صادر کرتا رہتا ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ یہ محض اللہ تعالیٰ کا وجود ہے جو انسانی نفس میں ایسی نشانی اور دلیل قائم کرتا ہے جو بغیر معبود کے وجود کے ممکن نہیں۔ یہ وجود خدا کا ہے جو احساسِ فرض، اخلاقی ذمہ داری اور ضمیر کی آواز میں ظاہر ہوتا ہے۔ (۳)

۷۔ حقیقتِ مطلق کا ابطال

وجود باری تعالیٰ اور اس کی قدرتِ کاملہ کی بحثوں نے فکرِ انسانی کے لیے جہاں تازیانے کا کام کیا تو وہاں ایسا بھی ہوا ہے کہ انسان اس غور و فکر کے دوران حقیقتِ مطلق کا ابطال کرتا دکھائی دیتا ہے۔ ذیل میں ایسے ہی نظریات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

1. Dictionary of Philosophy, P.281.

۱۔ مولیر جن مہاتر فلسفہ مذہب، صفحہ ۸۸

کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، ۳۲۲

۲۔ مولیر جن مہاتر فلسفہ مذہب، صفحہ ۹۳

۱۔ دہریت (ATHEISM)

دہریت مابعد الطبیعیات کا وہ نظام فکر ہے جس کے نزدیک فطرت ہی کل حقیقت ہے۔ اور ہمیں فطرت کے نظام کی تشریح و توضیح کے لیے کسی مافوق الفطرت ہستی کی ضرورت نہیں (۱) یہ لفظ دہرے سے ہے جس کے معنی زمانے کے ہیں۔ دہریت سے مراد الحاد ہے۔ دہریہ یا ملحد اُس شخص کو کہتے ہیں جو یا تو سرے سے خدا کا انکار ہی ہو اور دہریہ کو خدا کہے اور سمجھے یا خدا کو تو مانے لیکن اس کی ذات سے انکار کر دے۔ بعض فلسفیوں نے خدا کو اقدار میں تحلیل کر دیا ہے مثلاً وہ وقت کو خدا کہتے ہیں یا محبت اور صداقت کو خدا قرار دیتے ہیں۔ یہ لوگ بھی ملحد یعنی منکر ہیں خدا کے زمرے میں آجائیں گے کیونکہ خدا ان کے نزدیک کسی ہستی کا نام نہیں بلکہ اقدار کا نام ہے۔ اسی طرح اشتراکیت بھی دہریت ہی ہے کیونکہ اس کی بنیاد ہی الحاد پر مبنی مبنی ہے اس لیے اس میں اللہ تعالیٰ کی ہستی کو ماننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ (۲) دہریت کے نزدیک ہماری نظر کے سامنے جو دنیا ہے اس کے باوراء کوئی عالم نہیں اس وجہ سے خدا اپنا وجود نہیں رکھتا۔ (۳)

۲۔ لا اوریت (AGNOSTICISM)

Agnosticism کی اصطلاح یونانی لفظ Agnostos سے اخذ کی گئی ہے۔ جس کے معنی لاعلمیت یا لاعلم کے ہیں۔ علماتی نقطہ نظر کے تحت لا اوریت ایک ایسے نظریہ علم کی نشاندہی کرتی ہے، جس کی رو سے یہ کہا جاتا ہے کہ کسی بھی مخصوص موضوع بحث کی بابت انسان کے حصول علم کی کوشش محض ناممکن ہے۔ (۳) دینیات میں اس کے معنی یہ کیے جاتے ہیں کہ انسان اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کی کنہ، اس کی وراء الوجود ہستی، وجود یا اس کے علم کی اصلیت کو نہیں جان سکتا۔ لا اوریت نظریہ میں یکسلے، پشمر، ہیوم اور دالمیئر نے خاصا غور و فکر کیا ہے۔ (۵) یکسلے کہتا ہے کہ چاہے ہم خدا کے وجود کا انکار نہ کریں لیکن ہم اس کی حقیقی فطرت کے حقائق کچھ نہیں جان سکتے۔ ہیوم کے مطابق ہم یہ شرط مقدم ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا لازماً موجود ہے۔ نہ ہی ہم خدا کا وجود اس کی اپنی فطرت کے لازمی نتیجے کے طور پر ثابت کر سکتے ہیں کیونکہ ہم نہیں جانتے کہ وہ فطرت کیا ہے۔ (۶) اس طرح لا اوریت کا نظریہ خدا کے وجود کی توثیق یا تردید کے لیے کافی دلائل نہیں رکھتا اور لا اوریت

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۳۸۲

۲۔ کشاف اصطلاحات فلسفہ، صفحہ ۴

The New Encyclopaedia Britannica, V 1, P 666

۳۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۳۸۲

۴۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۳۸۹

Dictionary of Philosophy, P.7.

۵۔ کشاف اصطلاحات فلسفہ، صفحہ ۱۱

۶۔ مولیر، مین، مہاترہ فلسفہ، نمبر ۱۱۰

6. The New Encyclopaedia Britannica, V.1, P.151

چاہے خدا کا انکار نہ کرے مگر اقرار بھی نہیں کرتی۔

۳۔ منطقی ایجابیت (LOGICAL POSITIVISM)

یہ ایک فلسفیانہ تحریک ہے جس کا آغاز 1920ء میں وی آنا (Vienna Cercle) میں ہوا۔ اس سرکل کا روح رواں شک (Schlick) تھا اور اس کے باقی ممبر بھی چوٹی کے سائنسی مفکر تھے۔ یہ لوگ مابعد الطبیعیات کو ختم کرنا اور اثباتی علوم کو مضبوط بنیادوں پر کھڑا کرنا چاہتے تھے۔ (۱) ان کے نزدیک ہمارا سارا علم ہمارے حواس تک محدود ہے اور یہ اس حد تک محدود ہے کہ جو چیز بھی ہمارے دائرہ حواس سے خارج ہے اس کا فہم ہم کبھی حاصل نہیں کر سکتے۔ (۲) لہذا منطقی ایجابیت کی رو سے وہ تمام باتیں جو خدا کے وجود اور دوسرے آسمانی مسائل سے متعلق ہیں وہ بے معنی ہیں کیونکہ یہ ان مسائل سے بحث کرتی ہیں جو ہمارے حیطہ ادراک میں آئی نہیں سکتے۔ منطقی ایجابیوں کے پیش نظر ان کے اصول تصدیق پذیری کے تحت، مذہب پرستوں کا اعتراف خدا اور دہریوں کا انکار خدا دونوں ہی بے معنی اور لغو ہیں۔ کیونکہ ان دونوں ہی کے بیانات میں ایسے مافوق الفطرت وجود کے پائے جانے یا نہ پائے جانے کا ذکر ہے جس کا نہ کبھی ادراک ہوا ہے اور نہ ہی کبھی اس کے ادراک ہو سکتے کا کوئی امکان ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ تصورات جو اس مافوق الفطرت ہستی سے وابستہ کیے جاتے ہیں وہ تمام کے تمام بے معنی اور مہمل ٹھہرتے ہیں اور اس طور پر ان کی تصدیق یا تکذیب کا معاملہ کبھی اُٹھتا ہی نہیں۔ (۳)

تصور حقیقت مطلق کے اس ارتقائی مطالعہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ انسان فطراناً مذہبی واقع ہوا ہے۔ یہاں تک کہ قدیم انسان کا بھی اپنا ایک مذہب تھا۔ وہ کسی غیر مرئی قوت کے بارے میں ایک غیر واضح اور مبہم یقین رکھتا تھا کہ جو اسے اپنی ذات سے کہیں زیادہ طاقتور اور با اختیار نظر آتی تھی۔ ہر وہ چیز جو انسانوں کو تحیر و مرعوب کرنے والی ہوتی، وہ اسی کی پرستش کرنے لگتے تھے۔ انسان صرف اتنا ہی چاہتا تھا کہ اُسے کسی مخصوص شے کو پوجنے کی کوئی ہدایت، کوئی مشورہ ملتا رہے تاکہ وہ اس کی عبادت کرتا رہے۔ قدیم انسان نے خود اپنے مذہبی عقائد کو اختیار کیا تھا اور انہیں پر اپنی فہم کے بموجب عمل کرتا تھا۔ اس کی تنگ نظری اور لاطعلی کی بنا پر اس کے مذہبی اعتقادات ابہام اور توہمات کا شکار تھے۔ مگر وہ پورے خلوص اور تعظیم کے ساتھ ان اعتقادات پر جما ہوا تھا جو کسی مناسب مذہبی جذبے کے لیے ضروری ہوا کرتے ہیں۔ لہذا قدیم انسان اپنے گرد و پیش کی اشیاء کو دیوتاؤں کی شکل دے دیا کرتے اور ان خداؤں کو اپنے دکھوں اور مصائب سے نجات کا وسیلہ سمجھتے۔ چنانچہ اس زمانے میں اسلاف واکابر، مختلف مظاہر، سورج، چاند اور دیگر سیاروں، پہاڑوں، درختوں، اعضاء جنسی اور حیوانات کی پرستش عام تھی۔ یہاں تک کہ قدیم یونانی فلاسفہ بھی، آگ، پانی، مٹی، ہوا اور جواہر کو حقیقت مطلق کا روپ دیتے

۱۔ کشف اصطلاحات فلسفہ، صفحہ ۲۱۵

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۲۸۳

۳۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، صفحہ ۲۹۱-۲۹۲

نظر آتے ہیں۔ مگر بیسویں صدی کی علمی تحقیقات سے پتہ چلتا ہے کہ قدیم ترین انسان حقیقتِ مطلق کے بارے میں توحیدی اور غیر انسانی عقیدہ رکھتا تھا لیکن رفتہ رفتہ اُس کے ذہن میں ایک سے زیادہ مافوق الفطرت طاقتوں کا تصور نشوونما پانے لگا اور مظاہرِ فطرت کے بے شمار جلوے اُسے اپنی طرف کھینچنے لگے۔ اس طرح شمولیت اور تعددِ الٰہ کے نظریات وجود میں آئے۔ اسلام نے توحید کے شفاف اور واضح تصور سے انسانیت کو آشنا کیا۔

بہر حال تاریخِ انسانی کے مختلف ادوار میں، حقیقتِ مطلق کی ذات و صفات کے حوالے سے مختلف نظریات وجود میں آئے۔ کبھی انسان نے اللہ تعالیٰ کو کائنات سے مادراء قرار دیا تو کبھی کائنات میں جاری و ساری سمجھا، کبھی وہ حقیقتِ مطلق کے تشخص کا قائل ہوا تو کبھی غیر شخصی وجودِ مطلق کو ماننے لگا۔ اسی طرح ذات و صفاتِ باری تعالیٰ سے متعلق کفرِ الہیت، واحدیت، تثلیث، الٰہ پرستی، الہیات، وحدت الوجود، وحدت الشہود، خیر و شر اور جبر و قدر کے نظریات بھی ذہنِ انسانی کی آماجگاہ بنے۔

دنیا کے مختلف مذاہب اور ادیان میں تصورِ حقیقتِ مطلق کے حوالے سے جہاں وحدانی مذاہب سامنے آتے ہیں، وہاں غیر وحدانی مذاہب کی بھی کمی نہیں، البتہ تمام مسلم فلاسفہ، حکما، متکلمین اور صوفیاء ذات، وجود اور صفات کے مسائل کو توحیدِ الٰہی کے اسلامی عقیدہ کے آئینہ میں دیکھا ہے۔ وہ کسی بھی حال میں ذاتِ الٰہی میں کثرت یا تکثر و تعدد تسلیم کرنے کے روادار نہیں۔ مسلم صوفیاء کے تصورِ باری تعالیٰ میں وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود جیسے نظریات کے سوتے بھی توحیدِ ہی سے پھونٹے و کھائی دیتے ہیں اور انجام کار اثباتِ توحیدِ ہی پر منتج ہوتے ہیں۔

فروغِ علم کے ساتھ ساتھ آج کی دنیا کے انسان نے اپنے قدیم تصورات کو قریباً ترک کر دیا ہے۔ وہ اپنے حقیقتات میں زیادہ مطلق ہو گیا ہے۔ حقیقتِ مطلقہ اور عبادت کے طریقہ کار کے بارے میں اس کے تصورات ناگزیر طور پر تبدیل ہو گئے ہیں۔ پیغمبر، صوفیاء، سادہ و سست، فلاسفہ اور سائنسدان حضرات ہمارے درمیان آئے اور انھوں نے اس معاملہ میں اپنے اپنے مکتبہ فکر کے مطابق لوگوں کی رہنمائی کی۔ نتیجہ کے طور پر مذہبی تصورات میں ایک طرح کا ارتقائی عمل رونما ہوا۔ نوعیت اور ظہورِ مذاہب سے اپنا آغاز کرتے ہوئے ان تصورات نے ایک بہترین صورت اختیار کر لی۔ موجودہ دور میں بہت سوں کے لیے خدا ایک ”سکوتِ عاقل“، ”آفاقی حسن“ اور ایک ”ابدی اکائی“ کا نام ہے۔ اسے کائنات کی روح کی حیثیت دی جاتی ہے نیز اسے ایک روحانی وجود، خالق، قوتِ ناظمہ اور قوتِ کاملہ کی حیثیت بھی دی جاتی ہے کہ جو ہمارے اخلاقی، مذہبی اور جمالیاتی تصورات کے مکملہ کا سبب بنتی ہے۔

اس کے باوجود، جدید مغربی فلاسفہ کی اکثریت، وجودِ باری تعالیٰ کے ضمن میں مذہب اور تشکیک کا شکار دکھائی دیتی ہیں۔ اگر ایک طرف مغربی فلاسفہ میں سے چند ایک خدا کے وجود اور اس کی قدرتِ کاملہ کا اقرار کرتے ہیں تو دوسری

طرف زیادہ تر مغربی فلاسفہ ادعائیت کی دلدل میں پھنس کر رہ جاتے ہیں اور خدا کے وجود اور روح کی ماہیت جیسے مسائل پر غور و فکر کے دوران ان غیر مرئی وجودوں کی نفی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ یوں یہ مغربی فلاسفہ انکار خدا اور مابعد الطبیعیات کے انکار کی سلسلے تک پہنچ جاتے ہیں؛ جیسا کہ تخلیلی فلسفہ کے علمبرداروں نے پوری کوشش سے یہ بات ذہن نشین کرانے کی کوشش کی کہ حقیقت مطلقہ ایک افسانہ ہے اور کسی قسم کا بھی مابعد الطبیعیاتی نظام عقل کی بنیادوں پر استوار نہیں ہو سکتا۔ علامہ اقبال نے اپنے افکار و خیالات بالخصوص خطبات میں فلسفیوں کے اسی رجحان کی تردید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ مابعد الطبیعیات اور حقیقت مطلقہ تک رسائی وجدان کے ذریعے ہو سکتی ہے تاہم وہ عقل اور حواس کی کارفرمائی کا بھی اقرار کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں، روحانی واردات کو سمجھنے اور حقیقت مطلقہ تک رسائی میں عقل کسی حد تک ہماری رہنمائی کر سکتی ہے، یعنی حواس اور عقل دونوں وجدان کے مددگار ہیں تاہم حقیقت مطلق تک رسائی صرف وجدان کی ہے۔

علامہ اقبال نے اپنے نظام فکر میں ذاتِ اللہ، انسان اور کائنات تینوں کے باپ میں متوازن، فکر افروز اور بعض مقامات پر نہایت دقیق مباحث چھیڑے ہیں۔ علامہ کے خطبات میں توہستی پاری تعالیٰ کا اثبات ہی مرکز و محور کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال نے اپنے خطبات کے ذریعے اسلامی فکر کی تشکیلی جدید کا فریضہ بطریق احسن انجام دیا۔ آج جب کہ سائنس، فلسفہ اور نفسیات کے میدانوں میں حقیقت مطلق کے تصور پر پہلے سے زیادہ توجہ دی جا رہی ہے اور اہل مغرب، اپنے تجربات اور مشاہدات کی روشنی میں، اسلامی تصورِ حقیقت مطلق کو سمجھنے کی جانب مائل ہیں، ایسے میں علامہ کے تصورِ حقیقت مطلق کی محققانہ توضیح و تشریح اور اس کے اصل خدوخال سامنے لانے کی اشد ضرورت ہے۔ اگلے ابواب میں ہم انہی امور پر توجہ مرکوز کریں گے۔

علامہ اقبال کے تصورِ حقیقت مطلق کے بارے میں محققین کی آراء مختلف و متضاد ہیں۔ کچھ انھیں وحدۃ الوجود کا مخالف اور کچھ موافق قرار دیتے ہیں؛ مثلاً علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں:

”اقبال نے الہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلی جدید نہیں کی بلکہ وحدت وجود کے اس سریانی نظریے کو سائنٹیفک صورت بخش دی ہے جس کے خلاف وہ عمر بھر جہاد کرتے رہے۔“ (۱)

اسی طرح ڈاکٹر عشرت حسن انور رقمطراز ہیں:

”برگساں کا فلسفہ دراصل قدیم تصوف ہی کی نئی ترجمانی ہے، اقبال نے صرف اتنا کیا ہے کہ بہنِ عربی کے وجودی سران و اشراق کو برگساں اور لائڈ مارگن کے ارتقائی سریان میں تبدیل کر دیا ہے۔“ (۲)

کچھ نقاد و محققین علامہ کے تصورِ حقیقت مطلق کے بارے میں تشکیک میں مبتلا ہیں؛ مثلاً اگر ایک طرف مولانا سعید احمد اکبر آبادی فرماتے ہیں کہ:

۱۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علمِ کلام، صفحہ ۷۷

۲۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، مترجمہ: ڈاکٹر محسن الدین صدیقی، لاہور، اقبال اکیڈمی، ۱۹۹۲ء، ۹۱

”حقیقت یہ ہے کہ جب میں خدا سے متعلق علامہ کے تصورات پڑھتا ہوں تو معاً خیال گزرتا ہے کہ نقلِ حوالہ اللہ احد کی

فلسفیانہ تعبیر و تشریح مطلق انا کے وصف سے بہتر کوئی دوسری ہو ہی نہیں سکتی۔“ (۱)

تو دوسری طرف خلیفہ عبدالحکیم رقمطراز ہیں:

”اقبال کے ہاں وجہِ سرمدی کا تصور عام تو حید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔“ (۲)

کچھ نقاد، اقبال کے بعض دوسرے نظریات کی طرح، تصورِ حقیقت مطلق کو بھی مغربی مفکرین کی خوشہ چینی پر محمول

کرتے ہیں؛ مثلاً

علی عباس جلاپوری لکھتے ہیں۔

”فلسفے کے الہیاتی نظریے انا نے مطلق پر برگساں کے تخلیقی ارتقاء کا پیوند لگا کر اقبال خدا کی ماورائیت اور تنزیہ کو عقل پر

محمول کرتے ہیں اور اس عقل کو دور کرنے کے لیے مسلسل تخلیق اور ارتقاء کی سران کا سہارا لیتے ہیں۔“ (۳)

محققین کے ان بیانات کی روشنی میں، اقبال کے تصورِ حقیقت مطلق کے ضمن میں چند اہم سوالات جنم لیتے ہیں:

☆ کیا علامہ اقبال مخالفت کے باوجود وحدۃ الوجود سے اپنا دامن نہیں بچا سکتے۔

☆ کیا علامہ اقبال کا تصورِ حقیقت مطلق مغربی مفکرین سے مستعار ہے۔

☆ کیا علامہ کا تصورِ حقیقت مطلق اسلامی تصورِ باری تعالیٰ سے الگ ہو گیا ہے۔

☆ اسلام کی نظر میں عقل اور وجدان کی کیا حقیقت ہے اور کیا وجدان کے ذریعے واقعی حقیقت مطلق تک

رسائی ممکن ہے۔

آئندہ ابواب میں انہی سوالوں کے جوابات تلاش کرنے کی سعی کی جا رہی ہے۔



۱۔ سعید اکبر آبادی، مولانا، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، صفحہ ۸۲

۲۔ عبدالحکیم خلیفہ، فکرِ اقبال، لاہور، ص ۲۰۳

۳۔ علی عباس جلاپوری، اقبال کا علمِ حکام، صفحہ ۷۷

باب دوم

تصویرِ حقیقتِ مُطلق اور افکارِ اقبال

وحدة الوجود

علامہ اقبال وحدۃ الوجود کے قائل تھے یا مخالف؟ اپنی فکر کے ابتدائی دور میں وہ اس نظریے کو ماننے والوں میں تھے مگر بعد میں اس کی شدید مخالفت پر کمر بستہ ہو گئے یا پھر ابتداء میں تو وہ اس نظریے کے ہموا تھے، پھر مخالف ہوئے اور آخر میں پھر اس کے قائل ہو گئے۔ یہ سوالات اقبال کے صحیح تصور حقیقت مطلق کا تعین کرنے کے لیے جتنے اہم ہیں، ماہرین اقبالیات کے درمیان اتنے ہی نزاعی ہیں۔ اگر ایک طرف جید علماء اقبالیات اقبال کو وحدۃ الوجود کا مخالف بتاتے ہیں تو دوسری طرف ایسے ماہرین اقبالیات کی بھی کمی نہیں جو اقبال کو جدوی قرار دیتے ہیں۔ ہم یہاں چند ممتاز ماہرین اقبالیات کی ایسی ہی متضاد آراء نقل کرتے ہیں:

میاں محمد شریف لکھتے ہیں:

”روی اور اقبال میں بہت کچھ مشترک ہے اور ان کے اکثر تصورات سے وحدۃ الوجود کے مسلک کا اظہار ہوتا ہے۔“ (۱)

عبداللہ فاروقی رقمطراز ہیں:

”علامہ اقبال نے ۱۹۱۰ء کے بعد نظریہ وحدۃ الوجود کی بھرپور مخالفت شروع کر دی تھی مگر ۱۹۲۲ء کے بعد وہ پھر اسی نظریے کے حامی نظر آتے ہیں۔“ (۲)

پروفیسر یوسف سلیم چشتی جنہیں طویل عرصے تک علامہ اقبال کا قرب حاصل رہا، اس ضمن میں فرماتے ہیں:

”اقبال نے اپنی ہر تصنیف میں وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے۔“ (۳)

ڈاکٹر الف۔و۔ نسیم کہتے ہیں:

”اقبال نہ تصوف کے خلاف تھے اور نہ وحدۃ الوجود کے جب علامہ اقبال ہی ہمارے اس وراثی کی تصدیق

کر رہے ہوں کہ تصوف اور وحدۃ الوجود کے قائل اور متصرف ہیں تو دوسروں کے بیانات کی کیا ضرورت رہ جاتی

ہے۔“ (۴)

اسی طرح علی عباس جلاپوری لکھتے ہیں:

”اقبال کے فکر و نظر کا آغاز بھی وحدت الوجود اور سریان سے ہوا تھا اور انجام بھی وحدت الوجود اور سریان پر

۱۔ محمد شریف، میاں، پروفیسر، مقالات شریف، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۲ء، ص ۲۳

۲۔ عبداللہ فاروقی، ”علامہ اقبال اور وحدت الوجود“، اقبالیات کے سو سال، مرتبین: ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، محمد سمیل عمر، ڈاکٹر وحید عسکری، اسلام

آباد، اکادمی ادبیات پاکستان، ۲۰۰۲ء، ص ۳۳۷

۳۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، ”اقبال اور وحدت الوجود“، مقالات یوسف سلیم چشتی، مرتب: اختر النساء، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۹ء، ص ۱۳۳

۴۔ الف۔و۔ نسیم، ڈاکٹر، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۲ء، ص ۱۰

ہوا۔“ (۱)

محمد طاہر فاروقی کا کہنا ہے:

”مسلمانوں صوفیوں کا عقیدہ ہے کہ کائنات خدا سے علیحدہ نہیں بلکہ اس کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ قرآن کی آیات بھی اس حقیقت پر شاہد ہیں۔ اقبال بھی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں لیکن اپنے بیان میں اس مصلحت کو پوشیدہ رکھنا چاہتے ہیں۔ مگر جوش میں آکر اصل حقیقت بھی کہہ جاتے ہیں۔“ (۲)

اب ہم ایسے فضلاء کی آراء نقل کرتے ہیں جو اقبال کو وحدۃ الوجود کا مخالف قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

”وحدۃ الوجود کے مسئلے پر علامہ اقبال کے خیالات سب کو معلوم ہیں، انھوں نے اپنی نظم و نثر میں اس تصور کے خلاف شدید رد عمل کا اظہار کیا ہے۔“ (۳)

ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، علامہ اقبال کے تصور وجود کی، اپنے نقطہ نظر سے وضاحت کرنے کے بعد یہ فیصلہ سناتے ہیں کہ:

”اس اصل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر ہم علامہ موصوف کے کلام کی شرح کریں تو ان فلسفہ فیہوں سے بچ سکتے ہیں جو ان کے بعض ناقدین کو ہوئی ہیں، جن کے سبب وہ انھیں وحدۃ الوجودی غایت کرنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں۔“ (۴)

معروف اقبال شناس بشیر احمد ڈاکر کہتے ہیں:

”اقبال نے واضح الفاظ میں وحدت وجود کے نظریے کو رد کر دیا ہے۔“ (۵)

پروفیسر محمد فرمان لکھتے ہیں:

”اقبال نے تو بڑی شد و حد کے ساتھ وحدۃ الوجود کی مخالفت کی ہے۔“ (۶)

علامہ اقبال کے فرزند ڈاکٹر جاوید اقبال رقمطراز ہیں:

”حقیقت یہی ہے کہ اقبال نے وحدت وجود کو رد کرنے کے بعد نہ تو وحدت شہور کے مسلک کو اپنایا اور نہ وحدت وجود کے مسلک کی طرف لوٹے۔“ (۷)

خطبات اقبال کے اولین مترجم، اقبال کے قریبی ساتھی، اقبال شناس اور ممتاز ماہر اقبالیات سید نذیر نیازی کے

۱۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، لاہور، تحقیقات، ۱۹۹۹ء، ص ۱۱۱

۲۔ محمد طاہر فاروقی، سیرت اقبال، لاہور، قوی کتب خانہ، ۱۹۶۶ء، ص ۱۰۶

۳۔ عبداللہ سید، ڈاکٹر، شیخ اکبر اور اقبال، لاہور، مغربی پاکستان اردو اکڈمی، ۱۹۷۹ء، ص ۶۰

۴۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، اقبال اور بحالیات، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۱ء، ص ۷۳

۵۔ بشیر احمد ڈاکر، اقبال اور وحدت الوجود، مشمول اقبال شناسی اور فنون مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۸ء، ص ۸۵

۶۔ محمد فرمان، پروفیسر، اقبال اور تصوف، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۳ء، ص ۸۵

۷۔ جاوید اقبال، زندہ رود، ج ۳، لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۴ء، ص ۳۸۵

خیال میں:

”اقبالؑ کسی بھی وحدت وجود کے گرداب میں نہ پھنسے تھے اور نہ آخراً امر اس کے قائل ہو گئے۔“ (۱)

خطبات اقبال کے مترجم کے اس بیان کے ساتھ ہی جب ہم الطاف احمد اعظمی کی یہ رائے پڑھتے ہیں کہ:

”خطبات میں اقبال کا زاویہ نگاہ ٹھیک وہی ہے جو وحدۃ الوجود کا ہے۔“ (۲)

تو ہمیں فوراً اقبال اور وحدۃ الوجود کے قضیے کی نزاکت اور گھمبیر تا کا احساس ہونے لگتا ہے۔ مندرجہ بالا تمام آراء کے غائر مطالعہ سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ وحدۃ الوجود کی جانب اقبال کے رجحانات کے حوالے سے جید ماہرین اقبالیات کس قدر متضاد آراء رکھتے ہیں۔ اور ان کا تجزیہ یہ بتاتا ہے کہ ان آراء کے قائم کرنے میں فکر اقبال کے درست اور غیر جانبدارانہ جائزے کی بجائے، تصوف اور وحدۃ الوجود کے حوالے سے اپنی پسند اور ناپسند کا عمل دخل زیادہ ہے۔ وحدۃ الوجود کی اصلیت اور حقیقت تک نارسائی بھی اس کا ایک سبب ہے نیز اقبال کا تیز رفتار فکری ارتقاء، وحدۃ الوجود کی نزاکت و دقائق اور اس کے بارے میں غلط فہمیاں بھی اس صورت حال کے اسباب ہیں۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ خود اقبال کے ہاں اس نظریے کے حوالے سے ابہام اور تضاد پایا جاتا ہے، مثلاً وہ وحدۃ الوجود کے انتھک مفسر ابن عربی کے بارے میں اپنے پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالے میں لکھتے ہیں:

The students of Islamic mysticism who is anxious Exposition of the Principal to see an all embracing of unity must look up the heavy volumes of the Andalusian Ibn-Al-Arabi whose profound teaching with the dry as dust stands in strange contrast Islam of his countrymen. (3)

۳۰۔ دسمبر ۱۹۱۵ء کے ایک خط میں خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں:

”میں شیخ (ابن عربی) کی عظمت و فضیلت کا قائل ہوں اور انھیں اسلام کے بہت بڑے علما میں سمجھتا ہوں۔“ (۴)

مگر ۱۹۔ جولائی ۱۹۱۶ء کو سراج الدین پال کے نام ایک خط میں انہی شیخ کی کتاب قصص اہلکم کے بارے میں یوں

رقطراز ہیں:

”جہاں تک مجھے علم ہے قصص میں سوائے الحاد و عنقہ کے اور کچھ نہیں۔“ (۵)

۱۔ نذیر نیازی، سید، دہانے راز، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۸ء، ص ۱۳۶

۲۔ الطاف احمد اعظمی، خطبات اقبال، ایک مطالعہ، لاہور، دارالذکیر، ۲۰۰۵ء، ص ۹

3. Muhammad Iqbal, The Development of Metaphysics in Persia, Lahore, Bazm-e-Iqbal, 1964, P.87.

۴۔ رفیع الدین ہاشمی، مرحوم، خطوط اقبال، لاہور، خیابان ادب، ۱۹۷۶ء، ص ۱۱۴۔

۵۔ عطاء اللہ، شیخ، مرحوم، اقبال نامہ، ج۔ ۱، لاہور، شیخ محمد اشرف، ۱۹۴۵ء، ص ۳۴۔

جب قادیانوں نے ابن عربی کے خیالات مرزا کی نبوت کے ثبوت میں استعمال کیے اور پنڈت جواہر لال نہرو نے کچھ سوالات اٹھائے، تو علامہ نے اس سوالات کا جواب دیتے ہوئے مسلمانان ہند کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا:

”میرا یہ اعتقاد ہے کہ ہسپانیہ کا یہ عظیم الشان صوفی محمد ﷺ کی نبوت پر اسی طرح راسخ ایمان رکھتا ہے جس طرح کہ ایک راسخ العقیدہ مسلمان رکھ سکتا ہے۔“ (۱)

ان اقتباسات کی روشنی میں ہم دیکھتے ہیں کہ علامہ وحدۃ الوجود کے مفسر، ابن عربی کو کبھی تو اسلام کا بہت بڑا عالم اور راسخ العقیدہ مسلمان قرار دیتے ہیں تو کبھی انھیں، اُس کی کتاب میں سوائے الحاد و زندقہ کے سوا کچھ نظر نہیں آتا۔ ابن العربی کی شخصیت اور افکار کے بارے میں علامہ اقبال کی آراء کا یہی تضاد، وحدۃ الوجود کے بارے میں اقبال کے رجحانات کو سمجھنے میں الجھاؤ کا باعث بنتا ہے۔ بہر حال یہ بات طے ہے کہ اقبال کے تصور حقیقت مطلق کے درست تعین کے لیے اس فقیہ کی بازیافت ایک اہم مسئلہ ہے۔ لہذا ہماری کوشش ہوگی کہ علامہ کی فکر کے آغاز سے انجام تک اُن کے نثری و شعری افکار کا دور بہ دور تجزیہ کر کے اس فقیہ کو نمایاں جائے، تاکہ اقبال کے تصور حقیقت مطلق کے حقیقی خدو خال آ جا کر ہو سکیں۔

زیر نظر تحقیق کا مقصد، اقبال کے تصور حقیقت مطلق کی بازیافت ہے، علامہ کو وحدۃ الوجود کا مخالف یا موافق ثابت کرنا نہیں۔ لہذا یہاں ہم محض یہ دریافت کرنے کی کوشش کریں گے کہ اقبال اپنے تصور حقیقت مطلق میں، وحدۃ الوجود کے قائل ہیں یا نہیں اور اگر قائل ہیں تو کس حد تک۔ اس مقصد کے لیے اقبال شناسوں کی آراء کے ساتھ ساتھ خود اقبال کی نظم و نثر سے شواہد حاصل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

علامہ اقبال کے تصور حقیقت مطلق پر نظریہ وحدت الوجود کا جائزہ لیتے ہوئے، ہم اس حقیقت سے آشنا ہوتے ہیں کہ اس ضمن میں علامہ کے خیالات مسلسل ارتقاء پذیر رہے ہیں۔

اپنی فکر کے ابتدائی دور میں اقبال نظریہ وحدۃ الوجود سے بے حد متاثر دکھائی دیتے ہیں۔ ذیل میں ہم اپنے اس دعویٰ کی شہادتیں پیش کرتے ہیں:

اقبال کی سیرت کی تشکیل انسانی شرافت کے جن عناصر سے ہوئی، ان کا سراغ ہمیں اُن کے والدین کی شخصیت و سیرت میں ملتا ہے۔ انسانی ہمدردی کا جذبہ، بچی و بیداری کا چلن، عشق رسول ﷺ کی تڑپ، اکل حلال، صدقہ مقال، فقر و درویشی، غرض اقبال کے کردار کے تمام پہلوؤں میں ہمیں ان کے بزرگ والدین کی سیرت کا پورا پورا دکھائی دیتا ہے۔ (۲)

علامہ اقبال کے تمام سوانح نگار اس بات پر متفق ہیں کہ علامہ کی شخصیت اور فکر پر اُن کے والد محترم شیخ نور محمد کی شخصیت اور فکر

۱۔ لطیف احمد شروانی، مہرب، حرف اقبال، اسلام آباد، علامہ اقبال اویمن یونیورسٹی، ۱۹۸۴ء، ص ۱۶۹۔

۲۔ عبدالسلام ہندوی، مولانا، اقبال کا دل، اسلام آباد، نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۹ء، ص ۵۳۔

کے بہت گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ (۱) شیخ نور محمد نے اپنی اولاد کو انگریزی اسکول میں داخل کرنے سے پیشتر نہ صرف دینیات یا اسلامی علوم کی تحصیل کے لیے درسگاہ میں بھیجا بلکہ گھر میں بھی اُن کی اسلامی تربیت کا خاص خیال رکھا۔ (۲) علامہ اقبال کے والد صوفیانہ ذہن رکھتے تھے اور انہیں تصوف کے مسائل سے خاصی دلچسپی تھی۔ (۳) بلکہ اُن کے عملی طور پر صوفی ہونے کے شواہد بھی دستیاب ہیں۔ (۴) وہ نظریاتی طور پر وحدۃ الوجودی تھے، ابن عربی سے عقیدت رکھتے تھے اور اُن کی کتابوں کے درس گھر اور دوکان پر منعقد کروایا کرتے تھے۔ علامہ اقبال، شاہ سلیمان بجلواری کے نام اپنے ۲۴ فروری ۱۹۱۶ء کے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں۔

”میرے والد کو ”توامات“ اور ”فصوص“ سے کمال تغزل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں ان (ابن عربی) کا نام اور اُن کی تعلیم پڑنی شروع ہوئی۔“ (۵)

اس طرح ڈاکٹر سعید اللہ، علامہ اقبال کا ایک ملحوظ یوں نقل کرتے ہیں:-

”میرے والد کی دوکان پر ابن عربی کی فصوص الحکم باقاعدہ پڑھی جاتی تھی۔“ (۶)

اقبال نے ایسے ماحول میں پرورش پائی تو یقیناً وہ تصوف اور وحدۃ الوجود سے لگاؤ اور ابن عربی سے ضرور عقیدت رکھتے ہوں گے۔ جب علامہ کے والد محترم ابن عربی کے مداح اور اُن کی کتابوں کے دلدادہ تھے تو اقبال کیونکر ابن عربی اور وحدۃ الوجود سے متاثر نہ ہوئے ہونگے، جبکہ وہ اپنے والد کے کشف و کرامات بھی بیان کرتے ہیں۔ (۷) اور اُن سے بیعت ہونے کا اقرار بھی کرتے ہیں۔ پیر جماعت علی شاہ کا بیان ہے کہ:

”اقبال نے رازداری کے طور پر مجھ سے کہا تھا کہ میں اپنے والد سے بیعت رکھتا ہوں۔“ (۸)

ابتداء میں علامہ اقبال نظریہ وحدۃ الوجود کی جانب میلان رکھتے تھے۔ اس کا ثبوت، اُن کے اُس خط سے بھی ملتا ہے جو انھوں نے ۳۰۔ دسمبر ۱۹۱۵ء کو خواجہ حسن نظامی کو لکھا:

۱۔ عبدالسلام ہندوی، مولانا، اقبال کابل، اسلام آباد پبلیشنگ بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۹ء، ص ۳۰۵

عبدالحجید سالک، ذکر اقبال، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۵۰ء، ص ۷۷

چاودا اقبال، زندہ روح، ج ۳، لاہور، شیخ نظام علی ایڈنسنز، ۱۹۷۹ء، ص ۲۵-۲۸

۲۔ ایضاً، ص ۲۸

۳۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم مفکرین، لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۲ء، ص ۸۷

۴۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مروج اقبال، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۷ء، ص ۱۳

۵۔ بشیر احمد ڈار، مرتب، انوار اقبال، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء، ص ۸۷

۶۔ سعد اللہ، ڈاکٹر، ”اقبال کے ہاں ایک شام“، مشورہ محفوظات اقبال مرتبہ: ڈاکٹر ابوالیث صدیقی، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء، ص ۱۳۱

۷۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مروج اقبال، ص ۱۳

۸۔ محمد طاہر فاروقی، میرٹھ، اقبال، ۸۶

“میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے۔ میرا فطری اور آباؤی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے اور بھی قوی ہو گیا تھا کیونکہ فلسفہ یورپ مجموعی طور پر وحدۃ الوجود کی طرف رخ کرتا ہے مگر قرآن پر تدبیر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ مجھے اپنی فطری معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیالات کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آباؤی رجحانات کے ساتھ ایک خرفاک دماغی اور عقلی جہاد کرنا پڑا۔“ (۱)

علامہ کے خط کا یہ اقتباس اور اس کا ہر لفظ اس بات کی واضح شہادت دے رہا ہے کہ یہ خط لکھنے کے وقت علامہ کے خیالات چاہے کچھ بھی ہوں، اُن کے ”قدیم خیالات“ (یعنی ابتدائی دور) وحدۃ الوجود کی طرف میلان رکھتے تھے۔ اقبال اپنی فکر کے ابتدائی دور میں وحدۃ الوجودی تھے۔ اس کا ثبوت، اُن کے ایک اُستاد میک ٹیگرٹ کے ۱۹۲۰ء کے ایک خط سے بھی ملتا ہے۔ وہ اقبال کو لکھتے ہیں:

”کیا آپ نے اپنا رویہ بہت زیادہ تبدیل نہیں کر لیا ہے؟ یقیناً اُن دنوں جب ہم اکٹھے فلسفے پر بحث کیا کرتے تھے تو آپ کہیں زیادہ وحدۃ الوجودی اور عرفانی تھے۔“ (۲)

میک ٹیگرٹ، کیسبرج یونیورسٹی میں علامہ کے اُستاد تھے اور اقبال ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک یورپ میں رہے۔ لہذا اُن کے اُستاد کا یہ خط اس بات کا ثبوت ہے کہ علامہ یورپ کے قیام کے دوران میں وحدۃ الوجودی تھے۔ علامہ اقبال کا ایک مضمون ”شیخ عبدالکریم الجبلی کا نظریہ توحید مطلق“ ستمبر ۱۹۰۰ء میں رسالہ انڈین انٹی کواری، بمبئی میں شائع ہوا تھا۔ (۳) اس مضمون میں دراصل الجبلی کی مشہور کتاب ”الانسان الکامل“ پر بحث ہے۔ اس مضمون کے مطالعہ سے ہم واضح طور پر یہ محسوس کرتے ہیں کہ اس دور میں علامہ الجبلی کو ایک بڑا مسلمان مفکر سمجھتے تھے اور تصوف اور وحدۃ الوجود کو اسلامی فلسفہ قرار دیتے تھے۔ ہم جانتے ہیں کہ الجبلی، ابن عربی کے پیرو ہیں اور نظریہ وحدۃ الوجود کے بھی قائل ہیں۔ علامہ اقبال مذکورہ مضمون میں، الجبلی کے وحدۃ الوجودی خیالات سے پوری طرح متفق دکھائی دیتے ہیں؛ مثلاً یہ عبارت دیکھیے:

”ہمیں وجودِ خالص کے ارتقاء کے ان تین مراحل کو ذہن میں رکھنا چاہیے جو مصنف نے ذات کی تئویر والے باب میں بیان کیے ہیں۔ یہاں وہ وجودِ خالص کے بارے میں لکھتا ہے کہ وجودِ خالص اپنی مطلقیت کو چھوڑنے کے بعد تین مراحل سے گزرتا ہے:

۱۔ احدیت ۲۔ غیرت ۳۔ ذاتیت۔“ (۴)

۱۔ رفیع الدین ہاشمی مرحوم، خطوط اقبال، ص ۱۱۴۔

۲۔ محمد ریاض، ڈاکٹر، مترجم، انکار اقبال، لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۹۰ء، ص ۱۳۵۔

۳۔ ایضاً، ص ۲۹

۴۔ ایضاً، ص ۱۱

مذکورہ تین مراحل، تنزلاتِ ست کے ابتدائی تین مراتب یا تنزلات ہیں۔ علامہ نے اپنے مضمون میں انجیلی کے حوالے سے ان مراحل کی وضاحت بھی کی ہے مگر کہیں اختلاف نہیں کیا۔ (۱) اپنے اسی مضمون میں آگے چل کر اقبال ”الانسان کامل“ کے تیسرے باب پر نظر ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

”تیسرا باب مرض کی مہیت کی بحث سے متعلق ہے۔ اس دلچسپ سوال پر مصنف کے نظریات بڑے اہم ہیں کیونکہ یہیں وہ ہندی صورت کے نظریے سے بالکل مختلف بات کرتا ہے۔“ (۲)

یہ اقتباس صاف ظاہر کرتا ہے کہ اس دور میں اقبال وحدۃ الوجود کو شکر اچار یہ کے نظریات یا ہندوؤں کے نظریے ”مایا“ سے ماخوذ نہیں سمجھتے۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ نظریے وحدۃ الوجود کو فلاح طونیت، شکر اچار یہ اور ہندوؤں کے نظریے مایا سے اخذ شدہ ہے اور نہ ہی اتحاد اور طول سے اس کا کوئی واسطہ ہے۔ (۳) وحدۃ الوجود کے مطابق سب چیزیں اللہ کا مظہر ضرور ہیں لیکن یہ سب خدا سے الگ وجود بھی رکھتی ہیں۔ اصل میں ابن عربی کا یہی نظریہ ہے۔ (۴) اور عبدالکریم انجیلی بھی اسی کے قائل ہیں:

”بے شک تو وہی ہے اور وہ تو ہی ہے اور یہ کہ نہ اتحاد ہے نہ طول اور بندہ بندہ ہے اور رب رب، نہ بندہ رب ہو جاتا ہے اور رب رب بندہ۔ جب تو نے بطریق ذوق و کشف الہی جو علم اور مقام مشاہدہ اور معائنہ سے اور ہے، اس قدر شناخت کر لی تو منزلی مقصود پر پہنچ گیا۔“ (۵)

علامہ اقبال، انجیلی کے اسی نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اس کا اعتقاد ہے کہ مادی دنیا کا حقیقی وجود ہے۔ کوئی شک نہیں کہ یہ مسیح مطلق کا خارجی پوست ہے۔ لیکن یہ خارجی

۱۔ محمد ریاض، ڈاکٹر، مترجم، افکار اقبال، ص ۷۷۔ ۲۵

۲۔ ایضاً ص ۱۲۔

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے

۔ محمد حنیف ندوی، عقلیاتِ ابنِ تیمیہ، لاہور، ادارہ تحفۃ اسلام، ۲۰۰۰ء، ص ۳۰۰۔ ۳۰۴

۔ الف۔ د۔ نسیم، اقبال اور مسئلہ وحدۃ الوجود، ص ۹۷۔ ۱۳۳

۔ محمد اسلم عمر، خطباتِ اقبال نے ناظر میں، ص ۱۳۳

۔ یوسف سلیم چشتی، مقالاتِ یوسف سلیم چشتی، ص ۱۳۱۔ ۱۳۲

۴۔ دیکھیے۔

۔ محمد حنیف ندوی، عقلیاتِ ابنِ تیمیہ، ص ۳۰۰۔ ۳۰۴

۔ الف۔ د۔ نسیم، اقبال اور مسئلہ وحدۃ الوجود، ص ۹۷۔ ۱۳۳

۔ حسن جہاگیر، ڈاکٹر، محمد علی الدین، ابن عربی۔ حیات و آثار، مترجم: احمد جاوید، کبیل، لاہور، ادارہ تحفۃ اسلام، ۱۹۹۹ء، ص ۲۳۳۔ ۳۵۳۔

۵۔ عبدالکریم انجیلی، انسان کامل، مترجم: فضل میراں، کراچی، نیس اکیڈمی، ۱۹۸۰ء، ص ۶۳

پوست بھی کچھ کم حقیقی نہیں۔ اس کے نزدیک عالم حادث کی علت کوئی حقیقی وجود نہیں جو اعراض کے مجموعے کے پیچھے پوشیدہ ہو لیکن یہ ایک تصور ہے جو ذہن کا پیدا کیا ہوا ہے اور مادی دنیا کے کھنسنے میں کوئی دشواری نہیں ہے۔“ (۱)

علامہ مزید لکھتے ہیں:

”وہ (الجلیلی) اس بات کا مدعی ہے کہ عرض اور حقیقت کی تفریق محض عارضی ہے اور اشیا کی فطرت میں اس کا وجود نہیں ہے۔ یہ اس لیے مفید ہے کہ یہ ہمیں اپنے ارد گرد کی دنیا کو کھنسنے میں سہولت دیتی ہے مگر یہ حقیقی نہیں ہے۔ ان اشارات سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ الجلیلی شے بذات خود کی خارجی حقیقت پر یقین نہیں رکھتا وہ یقین تو رکھتا ہے لیکن پھر اس کی وحدت کا علمبردار بنتا ہے اور کہتا ہے کہ مادی دنیا شے بذات خود ہے۔ یہ مادی دنیا شے بذات خود کا خارجی مظہر ہے۔“ (۲)

آگے چل کر علامہ اقبال، الجلیلی کے نظریہ تثلیث سے بحث کرتے ہیں، الجلیلی کا نظریہ تثلیث واضح طور پر وحدۃ الوجود کا پرتو لیے ہوئے ہے۔ علامہ، الجلیلی کے ان تمام وحدۃ الوجودی نظریات کی تائید کرتے دکھائی دیتے ہیں، بلکہ اسی مضمون کے آخر میں لکھتے ہیں:

”مصنف اپنی بحث کی بنیاد قرآن مجید کی مختلف آیات پر رکھتا ہے اور اسی طرح رسول اکرم ﷺ کی بعض احادیث پر کہ جس کے کج ہونے پر شک و شبہ نہیں۔“ (۳)

علامہ، الجلیلی کے نظریہ تثلیث کی تائید کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

”ہمارا اہل یہ عقیدہ ہے کہ یہ شاندار اصول نہ اکثر مسلمان مفکرین کی سمجھ میں آیا اور نہ بیسائیوں کے۔ یہ اصول وجود مطلق کو دوسری طرح بیان کرنے کا ایک طریقہ ہے کہ اس کی وحدت سے کثرت پھوٹ نکلتی ہے۔ مسلمان متکلمین جو اس عقیدے پر اعتراض کرتے ہیں وہ عموماً باتیں ہیں۔“ (۴)

علامہ کے مضمون کے یہ مندرجات اس بات کا یقین ثبوت ہیں کہ ۱۹۰۰ء میں علامہ وحدۃ الوجود کے شارح، عبدالکریم الجلیلی کے معترف اور نظریہ وحدۃ الوجود (حلول، اتحاد، نظریہ مابہ، عینیت نہیں) کے قائل تھے۔

علامہ اقبال ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے یورپ تشریف لے گئے انھوں نے اپنے اولین شعری مجموعہ ”کلام“ ”بانگ درا“ کے حصہ اول کو ابتداء سے ۱۹۰۵ء کے کلام تک محدود رکھا ہے۔ اس کلام کے غائر مطالعہ سے بآسانی ایسے کئی اشعار مل جاتے ہیں، جو واضح طور پر اقبال کے وجودی ہونے کا اشارہ دیتے ہیں۔ ہم ثبوت کے طور پر چند اشعار پیش کرتے ہیں:

۱۔ محمد ریاض، ڈاکٹر، مترجم، انکار اقبال، ص ۱۲۔

۲۔ ایضاً، ص ۱۲

۳۔ ایضاً، ص ۲۳

۴۔ ایضاً، ص ۲۳

شامِ فراق صبحِ تھی میری نمود کی
زہدِ درختِ طور مرا آشیانہ تھا
غربت کے غمکدے کو وطن جانتا ہوں میں
عالمِ ظہورِ حلوۂ ذوقِ شعور ہے
اے شمع میں اسیرِ فریب نگاہ ہوں
ہامِ حرم بھی، طائرِ ہامِ حرم بھی آپ
کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں

مجھ سے خبر نہ پوچھ حجابِ وجود کی
وہ دن گئے کہ قید سے میں آشنا نہ تھا
قیدی ہوں اور قفس کو چن جانتا ہوں میں
چشمِ غلطِ نگر کا یہ سارا قصور ہے
منزل کا اشتیاق ہے گم کردہ راہ ہوں
صیادِ آپ، حلقۂ دامِ ستم بھی آپ
میں حسن ہوں کہ عشقِ سراپا گداز ہوں

ہاں آشنائے لب ہو نہ رازِ کہن کہیں

پھر چھڑ نہ جائے قصہ داروِ رن کہیں (۱)

انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چمک ہے
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چمک ہے
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے (۲)

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا رازِ مخفی

وہ نکلے میرے ظلمتِ خانہ دل کے کینوں میں
کہ لیلیٰ کی طرح تو خود بھی ہے محلِ نشینوں میں
وہی نازِ آفریں ہے جلوہ پیرا نازنیوں میں (۳)

جنس میں ڈھونڈتا تھا آسمانوں میں زمینوں میں
کبھی اپنا بھی نظارہ کیا ہے تو نے اے مجنوں
چھپایا حسن کو اپنے کلیم اللہ سے جس نے

دید تیری آنکھ کو اُس حسن کی منظور ہے

بن کے سوئے زندگی ہر شے میں جو مستور ہے (۴)

میں جیسی تک تھا کہ حیرتی جلوہ پیرائی نہ تھی
(۱) جو موصوفی سے مٹ جاتا ہے وہ باطل ہوں میں

وہیں سے رات کو ظلمت ملی ہے
(۲) چمک تارے نے پائی ہے جہاں سے

دو اربع غنچہ میں ہے رازِ آفرینش گل
(۳) عدم عدم ہے کہ آئینہ دار ہستی ہے

ڈھونڈتا پھرتا ہوں اے اقبال اپنے آپ کو
(۴) آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں

عقل قدرت ہے اک دریائے بے پایاں حسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرہ میں دریاہ حسن
حسن کوہستاں کی ہیبت ناک خاموشی میں ہے
مہر کی ضو گستری، شب کی یہ پوشی میں ہے
آسمان صبح کی آئینہ پوشی میں ہے یہ
شام کی ظلمت، شفق کی گل فردی میں ہے یہ
عظمتِ دیرینہ کے مٹنے ہوئے آثار میں
طفلیکِ نا آشنا کی کوششِ گفتار میں

ساکنانِ صحنِ گلشن کی ہم آوازی میں ہے
 نئے نئے طائروں کی آشیاں سازی میں ہے
 چشمہ کھسار میں، دریا کی آزادی میں حسن
 شہر میں، صحرا میں، دیوانے میں آبادی میں حسن (۱)

وہی اک حسن ہے لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں
 یہ شیریں بھی ہے گویا، پیسوں بھی کوہکن بھی ہے (۲)

ابتداء سے ۱۹۰۵ء تک کے کلام سے پیش کیے گئے علامہ اقبال کے ان اشعار کی ہم بلا تکلف وحدۃ الوجودی توجیح کر سکتے ہیں۔ ان اشعار سے وحدۃ الوجود کے ساتھ ساتھ نوافلاطونیت کا رنگ بھی صاف چمکتا ہے۔ اس دور میں اقبال حقیقتِ مطلقہ کو ”حسنِ ازلی“ سے تعبیر کرتے ہیں، جس کا وجود انھیں کائنات کے ہر ذرے میں دکھائی دیتا ہے۔ اُن کے نزدیک یہ ”حسنِ ازلی“ کائنات کے مظاہر میں عیاں بھی ہے اور نہاں بھی۔ یہ موضوعی اور معروضی دونوں عالموں میں موجود ہے۔ یہ اس حسن کے جلوے ہیں جو آفاق میں ہر طرف بکھرے ہوئے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ حسنِ ازلی ایک وحدت ہے، جس نے اپنے آپ کو حیات و کائنات کی کثرت میں گونا گوں اشیاء و مظاہر کی صورت میں بے نقاب کر دیا ہے۔ علامہ کے نزدیک اس وحدت اور کثرت میں امتیاز کی نوعیت حقیقی نہیں بلکہ نظری اور اعتباری ہے۔ لہذا حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے لیے اس قسم کا امتیاز چاہئے نہیں۔ الغرض ۱۹۰۵ء تک علامہ حقیقتِ مطلقہ کو ”حسنِ محض“ تصور کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ حسن کائنات کی ہر شے میں جاری و ساری اور ہر شے پر حاوی ہے۔

علامہ اقبال، اعلیٰ تعلیم کے حصول کی خاطر ۲۵۔ ستمبر ۱۹۰۵ء (۳) سے یکم جولائی ۱۹۰۸ء تک یورپ میں قیام پذیر رہے۔ (۴) یورپ میں اُن کے قیام کی مدت تقریباً تین سال تھی۔ (۵) اس دوران آپ نے ۴۔ نومبر ۱۹۰۷ء کو جرمنی کی میونخ یونیورسٹی سے اپنے تحقیقی مقالہ ”The Development of Metaphysics in Persia“ پر پی۔ ایچ۔ ڈی

۱۔ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۲۰

۲۔ ایضاً، ص ۸۷

۳۔ جاوید اقبال، زندہ و زوہ، جلد اول، ص ۱۱۲

۴۔ ایضاً، ص ۱۲۴

۵۔ ایضاً، ص ۱۱۲

کی سند حاصل کی۔ (۱) اس دور میں علامہ کے افکار و خیالات اور فنی ارتقاء کو سمجھنے کے لیے یہ مقالہ اہم ترین مآخذ کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہذا یہاں ہم اس مقالے سے اعتنا کریں گے۔

اس مقالے کا بالاستیعاب مطالعہ ہمیں اس حقیقت سے آشنا کرتا ہے کہ یہ مقالہ لکھتے وقت علامہ پہلے کی طرح وحدت الوجودی تصوف کی گرفت میں تھے۔ وہ نوعی تصوف سے تعرض کرتے ہیں اور نہ ہی وحدۃ الوجود پر تنقیدی نگاہ ڈالنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح وہ وحدت الوجود پر جرح و تعدیل سے دامن بچا کر نہ صرف صاف نکل گئے ہیں بلکہ وہ صوفیا کے حوالے سے تصوف و جودی کے ماخذ بھی بیان کرتے ہیں:

”میں اجمالی طور پر یہ بتاؤں گا کہ صوفی مصنفین اپنے اپنے خیالات کو قرآن کے نقطہ نظر سے کس طرح جائز قرار دیتے ہیں۔ میرے خیال میں یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ قرآن اور احادیث صحیحہ میں صوفیانہ نظریہ کی طرف اشارات موجود تھے لیکن وہ عربوں کی خالص علمی ذہانت کی وجہ سے نثر و دہا کی بار آور نہ ہو سکے۔ جب انھیں ممالک غیر میں موزوں حالات میسر آ گئے تو ہر ایک جداگانہ نظریہ کی صورت میں جلوہ گر ہوئے۔ قرآن نے ایک مسلم کی حسب ذیل تشریف کی ہے۔

الَّذِينَ يُمِشُّونَ بِالْعِيبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ۝ لَكِنَّ اس غِیْبَیْ كِیْ مُتَعَلِّقٍ ۝ کیا ۝ اور ”کیوں“ جیسے سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ ان کا قرآن نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ غیب تمہاری ہی روح کے اندر ہے۔ وَیْسِی الْاَرْضِ اَنْہَا ۝ لَیْلُیْقِیْنِ ۝ وَفِی الْغُیْبِیْكُمْ اَفْلَا تَنْصِیْرُوْنَ ۝ اور پھر کہا ہے وَنَحْنُ اقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حِلِّ الْوَرِیْدِ۔ اسی طرح قرآن کی تعلیم ہے کہ اس غیب کی اصل ماہیت خالص نور ہے۔ اللہ نور السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ۔ اس سوال کے جواب کے لیے کہ آیا نور ادنیٰ شخص ہے۔ قرآن نے شخصیت کے تصور کو مختلف عہدوں میں پیش کرنے کے باوجود مختصر الفاظ میں یہ جواب دیا ہے کہ لَیْسَ بِحَیْثِلْہُ خَی ۝۔ یہ چند خاص آیات ہیں۔ جن کی بنا پر صوفی مفسرین نے کائنات کے ایک وحدۃ الوجودی نقطہ نظر کو نمودیا۔“ (۲)

علامہ صوفیاء کے بیان کردہ، تصور اور وحدۃ الوجود کے ان قرآنی ماخذوں پر کوئی جرح و تعدیل نہیں کرتے اس طرح وہ صوفیاء کے ہم نواد کھائی دیتے ہیں۔ مندرجہ بالا اقتباس کا یہ جملہ اس کا بین ثبوت ہے:

”میرے خیال میں یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ قرآن اور احادیث صحیحہ میں صوفیانہ نظریہ کی طرف اشارات موجود تھے۔“ (۳)

اس مقالے میں، ابن تیمیہؒ، جو ابن عربیؒ اور وحدۃ الوجود کے سخت ناقد تھے، کے بارے میں اقبال یہ رائے دیتے ہیں:

۱۔ جاوید اقبال، زندہ رود، جلد اول، ص ۱۲۳

۲۔ محمد اقبال، علامہ، فلسفہ، نظم، مترجمہ، میر حسن الدین، کراچی، نقیض، اکیڈمی، ۱۹۸۳ء، ص ۱۰۸۔ ۱۱۰

۳۔ ایضاً، ص ۱۰۸۔ ۱۰۹

”ابن تیمیہ کی بجو آجیڑا تہن نفسی اہرانی پھول کی تازگی کو چھوٹیک نہ کی۔ اول الذکر بربروں کے حملوں کا سیلاب بہا لے گیا اور آخرالذکر نے تاری انقلاب سے غیر متاثر رہ کر اپنے آپ کو برقرار رکھا۔“ (۱)

اقبال اُن معروف مستشرقین پر تنقید کرتے دکھائی دیتے ہیں جو تصوف کے ماخذ، ہندی ویدانت، فوٹلاطونیت اور آریائی نظریات میں تلاش کرتے ہیں:

”کان کریم اور دوزی نے اہرانی تصوف کا ماخذ ہندی ویدانت کو ٹھہرایا ہے اور نکسن اس کو فوٹلاطونیت سے ماخوذ سمجھتے ہیں۔ لیکن پروفیسر براڈن نے یہ خیال کیا تھا کہ یہ غیر جذبی سامی مذہب کے خلاف ایک آریائی ردِ عمل ہے۔ بہر حال میرے خیال میں یہ تمام نظریات ایک ایسے تصورِ تعلیل کے تحت وضع کیے گئے ہیں جو قطعاً غلط ہے۔ یہ ایک معینہ مقدار ایک دوسری معینہ مقدار کی علت ہے جو اُس کو پیدا کرتی ہے۔ ایک ایسا قضیہ ہے جو حکمیاتی (سائنٹیفک) اغراض کے لیے تو موزوں ہو سکتا ہے۔ لیکن جب اس کی رہنمائی میں اُن کثیر التعداد حالات و شرائط کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ جو واقعہ یا حادثہ کے مقب میں ہوتے ہیں تو اس سے ہماری کل تحقیقات کو مدہم پہنچتا ہے۔“ (۲)

علامہ تصوف کو اسلامی زندگی کے سیاسی، اجتماعی اور عقلی حالات کا منطقی نتیجہ قرار دیتے ہیں:

”لہذا ہم ایک صحیح نظریہ تعلیل کی روشنی میں اسلامی زندگی کے اُن خاص خاص سیاسی، اجتماعی اور عقلی حالات کو پیش کریں گے جو کہ آٹھویں صدی کے اختتام اور نویں صدی کے نصف ازل میں پائے جاتے تھے۔ صحیح معنوں میں اس زمانہ میں زندگی کا صوفیانہ نصب العین وجود میں آیا اور اس کے بعد ہی اس نصب العین کا فلسفیانہ جواز بھی پیش کیا گیا۔“ (۳)

آٹھویں صدی کے نصف آخر کے بعد، اسلامی دنیا میں سیاسی عدم استحکام، بغاوتوں، انقلابات، خانہ جنگیوں اور منافقوں کا ذکر کرنے کے بعد علامہ لکھتے ہیں:

”غرض کہ یہ اور اسی قبیل کے دیگر حالات کی متحدہ قوت نے ایسے لوگوں کو جن کی سیرت زاہدانہ واقع ہوئی تھی۔ اس مسلسل بے چینی کے منظر سے ہٹا کر ایک پرسکون مراقبہ کی زندگی کی طرف رجوع کر دیا۔ ان ابتدائی مسلمان مرتاضین کی حیات و فکر کی ساری نوعیت کے ساتھ ساتھ وحدت الوجود کا ایک وسیع نظریہ بتدریج وجود میں آ گیا۔ جس پر کم و بیش آریائی رنگ چڑھا ہوا تھا۔“ (۴)

اس طرح، علامہ اقبال، وحدۃ الوجود پر ”آریائی رنگ“ چڑھنے کا ذکر تو کرتے ہیں۔ لیکن بہر حال، اُن کے نزدیک اس کے سوتے اسلامی زندگی ہی سے چھوٹے ہیں۔ آگے چل کر وہ تصوف کو ہندی ویدانت سے گریز پا قرار

۱۔ محمد اقبال، علامہ السید نجم، ۱۰۸۔۱۱۰

۲۔ ایضاً، ۱۰۰

۳۔ ایضاً، ۱۰۰۔۱۱۱

۴۔ ایضاً، ۱۰۱۔۱۰۲

دیتے ہیں:

”سای مذہب کردار کے قواعد کا ایک ضابطہ ہے۔ لیکن اس کے برخلاف ہندی ویدانت ایک خشک نظام لگر ہے۔ تصوف ان کی ناقص نفسیات سے گریز کرتا ہے۔“ (۱)

مگر اسی تصوف پر بدھ مت اور آریائی رنگ کے اثرات کا اقبال پھر ذکر کرتے ہیں:

”ایک طرف تو وہ (تصوف) بدھ مت کے تصور نردان (نار) کو اپنے اندر جذب کر کے اس تصور کی روشنی میں ایک مابعد الطبیعیاتی نظام تعمیر کرنے کی کوشش کرتا ہے اور دوسری طرف وہ اسلام سے بے تعلق نہیں ہونا چاہتا اور کائنات سے متعلق اپنے نقطہ نظر کا جو اقرار آن سے پیش کرتا ہے۔ وہ اپنے مقام پیدائش کے جغرافیائی موقع محل کی طرح خود بھی آریائی و سمای مذہب کے اثرات کے وسط میں واقع ہے اور دونوں طرف سے وہ تصورات کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ لیکن خود ان پر بھی اپنی شخصیت کا رنگ چڑھاتا ہے۔ اس کی نوعیت زیادہ تر آریائی ہے نہ کہ سمای۔“ (۲)

ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی نے، علامہ کے اس مقالے پر تبصرہ کرتے ہوئے صرف اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ:

”یہ ممکن نہیں کہ (وحدۃ الوجود کے بارے میں) جابجا تکلیک کے کائناتوں میں اُن کا دامن الجھنا ہو۔“ (۳)

مگر ہم ان آخری اقتباسات میں واضح طور پر ایسے لطیف اشارے پاتے ہیں جو اس دور میں وحدۃ الوجود کے ضمن

میں علامہ کے ذہن کی ابتدائی تکلیک کا پتہ دیتے ہیں۔ اس دور میں تصوف اور وحدۃ الوجود کے بارے میں علامہ کی تکلیک کا واضح ثبوت ۱۸۔ اکتوبر ۱۹۰۵ء کو خواجہ حسن نظامی کے نام، کیمبرج سے لکھا جانے والا علامہ کا یہ خط ہے:

”قرآن شریف میں جس قدر آیات صریحاً تصوف کے متعلق ہوں، اُن کا پتہ دیجیے۔ اس بارے میں آپ قاری شاہ سلیمان صاحب یا کسی اور صاحب سے مشورہ کر کے مجھے بہت جلد متصل جواب دیں۔ اس مضمون کی سخت ضرورت ہے اور یہ دیکھا گیا آپ کا کام ہے۔ اگر قاری صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدت الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلا ہے تو وہ کون کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں اور اُن کی تفسیر کرتے ہیں؟ کیا وہ ثابت کر سکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کا تصوف سے کیا تعلق ہے؟ کیا حضرت علی مرتضیٰ کو کوئی خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی؟ غرض کہ اس امر کا جواب معقول اور منطقی طور پر متصل چاہتا ہوں۔ میرے پاس کچھ ذخیرہ اس امر کے متعلق موجود ہے، مگر آپ سے اور قاری صاحب سے استعوا ب ضروری ہے۔“ (۴)

علامہ اقبال کے خط کے! مندرجات سے پتہ چلتا ہے کہ ۱۹۰۵ء میں جب یورپ پہنچے تو ابتدائی میں تصوف اور

۱۔ محمد اقبال، علامہ، فلسفہ، نجم، ص ۱۰۷

۲۔ ایضاً ص ۱۰۷

۳۔ افتخار احمد صدیقی، ”اقبال کا تحقیقی مقالہ: فلسفہ، نجم۔ ایک جائزہ“، مشمولہ علامہ اقبال، حیات، فکر و فن، مرتب ڈاکٹر سلیم اختر، لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز، ۲۰۰۳ء، ص ۲۳۵

۴۔ علامہ، شیخ، مرحب، اقبال نامہ، ج ۲، لاہور، شیخ محمد اشرف، ۱۹۵۱ء، ص ۲۵۳، ۲۵۴

وحدۃ الوجود کے بارے میں شکوک کا شکار ہو چکے تھے۔ مگر اپنے مقالے میں وہ نہ تو ان مسائل پر جرح کرتے ہیں اور نہ ہی ان کی تردید کے لیے تیار ہیں۔ وہ وحدۃ الوجود کے عقیدے کو قرآنی آیات سے مستحکم کرتے ہوئے وجودی صوفیا کے ہم نوا دکھائی دیتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر جاوید اقبال:

”قلعہ اور تصوف میں ابھی تک اقبال کے ذہن پر وحدت وجود کا غلبہ تھا گو قلب اس سے مطمئن نہ رہا تھا۔“ (۱)

باگب دراکا حصہ دوم ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کے کلام پر مشتمل ہے۔ اس دور کے کلام میں بھی وحدۃ الوجود کا رنگ

موجود ہے:

جس کی نمود دیکھی چشم ستارہ میں نے
خورشید میں، قمر میں، تاروں کی انجمن میں
صوفی نے جس کو دل کے ظلمت کدے میں پایا
شاعر نے جس کو دیکھا قدرت کے بانگین میں
جس کی چمک ہے پیدا، جس کی مہک ہویدا
شبنم کے موتیوں میں، پھولوں کے پیرہن میں
صحرا کو ہے بسایا جس نے سکوت بن کر
ہنگامہ جس کے دم سے کاشانہ چمن میں
ہر شے میں ہے نمایاں یوں تو جمال اُس کا
آنکھوں میں ہے سُلمنی تیری کمال کس کا (۲)

خاص انسان سے کچھ حسن کا احساس نہیں
صورتِ دل ہے یہ ہر چیز کے باطن میں کمین
شیعہ دہر میں مانندِ مئے ناب ہے عشق
روح خورشید ہے خونِ رگ مہتاب ہے عشق
دلِ ہرزہ میں پوشیدہ کسک ہے اس کی
نور یہ وہ ہے کہ ہر شے میں جھلک ہے اس کی

۱۔ جاوید اقبال، زندہ رود، ج۔ ۱، ص ۱۲۸

۲۔ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۳

- کہیں سامانِ محبت، کہیں سازِ غم ہے
(۱) کہیں گوہر ہے، کہیں اشک، کہیں شبنم ہے

- دوایِ غنچہ میں ہے رازِ آفرینش گل
(۲) عدم، عدم ہے کہ آئینہ دارِ ہستی ہے

- تارے میں وہ، قمر میں وہ، جلوہ گہ سحر میں وہ
(۳) چشمِ نظارہ میں نہ تُو سرمہ امتیاز دے

- چمک تیری عیاں بجلی میں، آتش میں شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں
بلندی آسمانوں میں، زمینوں میں تری پستی
روانی بحر میں، افتادگی تیری کنارے میں
شریعت کیوں گریباں گیر ہو ذوقِ تکلم کی
چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استعارے میں
جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
(۴) شجر میں، پھول میں، حیواں میں، پتھر میں، ستارے میں

- کمالِ وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوکِ نشتر سے تو جو چمیرے
(۵) یقیں ہے مجھ کو گرے رگِ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا

ہم بغل دریا سے ہے اے قطرہ بیتاب تو
 پہلے قطرہ تھا، بنا اب گوہر نایاب تو
 آہ کھولا کس ادا سے تو نے رازِ رنگ و بو
 میں ابھی تک ہوں اسیر امتیازِ رنگ و بو
 مٹ کے غوغا زندگی کا شورِ محشر بنا
 یہ شرارہ مجھ کے آتش خانہ آذر بنا
 نئی ہستی اک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا

لا کے دریا میں نہاں موتی ہے إلا اللہ کا (۱)

علامہ اقبال کے ۱۹۰۸ء تک کے شعری اور نثری سرمائے سے پیش کیے گئے ان شواہد کی روشنی میں یہ کہنا ہے جانہ ہوگا کہ ابتداء سے ۱۹۰۸ء تک اقبال واضح طور پر وحدۃ الوجود کے قائل تھے۔ اور ان کے تصورِ حقیقت مطلق پر صرف اور صرف وحدۃ الوجود ہی کا رنگ غالب تھا۔ معتبر ماہرینِ اقبالیات کی آراء بھی انہی نتائج کی تائید کرتی ہیں۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں:

”ابتدائی شاعری سے لے کر ۱۹۰۸ء تک (کے) اس دور میں وہ وحدۃ الوجود کے قائل نظر آتے ہیں۔“ (۲)

ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کہتے ہیں:

”جس زمانے میں اقبال اپنے مقالے ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء کی تکمیل میں مصروف تھے، اس دور کے کلام کے علاوہ کیمبرج میں ان کے استاد فلسفہ، پروفیسر میک ٹیگرٹ کے ایک بیان (۳) سے بھی اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ ان کا ذہن حسب سابق وحدۃ الوجودی تصوف کی گرفت میں تھا۔“ (۴)

پروفیسر میاں محمد شریف رقمطراز ہیں:

”اس (دور) میں اقبال صرف نو فلاحی بنیاد سے بلکہ وحدۃ الوجود پر کمالاً یقین رکھتے تھے۔“ (۵)

اس دور میں علامہ اقبال کے تصورِ حقیقت مطلق کے مآخذ کی تلاش میں پروفیسر یوسف سلیم چشتی اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں: ”اس تخیل (تصورِ خدا) کے مآخذ کی تلاش کچھ زیادہ مشکل نہیں۔ یہ افلاطونی نظریات سے بہت کچھ ملے جلتے ہیں۔“

۱۔ کلیات اقبال اردو، ص ۱۳۹۔ ۱۴۰

۲۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرارِ خودی، لاہور، عشرت پبلشنگ ہاؤس، سن ندارد، ص ۱۸۰

۳۔ دیکھیے مقالہ مذکور، نمبر ۵۹

۴۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تحقیقی مقالہ۔ فلسفہ، غم (ایک جائزہ)، ”مشولہ علامہ اقبال۔ حیات فکر و فن مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، ص ۲۴۳

۵۔ محمد شریف، میاں، پروفیسر، مقالات شریف، لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۲ء، ص ۵۶

افلاطون بھی خدا کو حسن ازل اور عالمگیر فطرت خیال کرتا ہے جو وجود میں اجزائے کائنات سے پہلے ہے اور ان کے اندر ایک خاص شکل میں جلوہ گر ہے۔ وہ اس کو منجانب سے مقصود بھی سمجھتا ہے جس کی جانب ہم سب حرکت کرتے ہیں۔ اس تصور کو جس کی افلاطونی فلاسفے نے بہت کچھ توضیح کی ہے۔ ابتدائی عہد کے مسلم علماء نے قبول کیا اور وحدۃ الوجود کے ماننے والے صوفیائے اپنے عقیدہ کے مطابق اس میں تصرف کیا۔ یہی تصور اردو اور فارسی شاعری کی روایات کی صورت میں اقبال تک پہنچا۔ جدید انگریزی شعراء کے کلام کے مطالعہ نے اس کو پختگی بخشی۔ یہی وجہ ہے کہ دور ازل میں خدا کے متعلق اقبال کا یہ تصور اچھوتا نہیں۔“ (۱)

اس دور میں اقبال کے تصور حقیقت مطلق پر روشنی ڈالتے ہوئے علی عباس جلاپوری بھی اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں: ”اس دور میں فلاطینوس کی طرح اقبال کو فطرت کے مناظر میں ہر کہیں محبوب ازل کے جمال جہاں آراء کی تخلیماں دکھائی دیتی تھیں۔ فلاطینوس نے ذات محض کا تصور حسن ازل کی صورت میں کیا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ محبوب حقیقی کے حسن و جمال کے جلوے دنیا کی تمام اشیاء میں پرتو لگن ہیں جنہیں دیکھ کر کمالیاب صادق اور عشاق حقیقی کے دل تڑپ تڑپ جاتے ہیں اقبال نے اس دور کی نظموں میں بڑے دلور انگیز اور دلآویز پیرائے میں ان خیالات کا اظہار کیا ہے۔“ (۲)

وہ مزید لکھتے ہیں:

”یہ مسلم ہے کہ اقبال اوائل شباب میں وحدۃ الوجود کے قائل تھے۔ اور وجودی صوفیاء کی طرح بھی اسی اور فنا فی اللہ پر محکم عقیدہ رکھتے تھے۔ جیسا کہ ان کے استاد پروفیسر میک ٹیگرٹ کے خط اور بانگ درا کی بعض نظموں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ فلاطینوس کی طرح حسن ازل کو ہمہ گیر اور کائنات کے تمام مظاہر میں جاری و ساری خیال کرتے تھے۔“ (۳)

اگر بخیر محقق دیکھا جائے تو علامہ کے اس دور کے وحدۃ الوجودی خیالات، اسلامی نظریہ وحدۃ الوجود سے زیادہ وحدۃ الوجود کی ویداتی توضیح کے زیادہ قریب دکھائی دیتے ہیں۔ بقول عباد اللہ فاروقی:

”علامہ کے ابتدائی کام سے یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ اس زمانہ میں فلسفہ ویدانت سے بے حد متاثر تھے۔ شاید اس لیے وہ اسے اسلامی نظریہ وحدۃ الوجود کے مسائل سمجھتے تھے۔“ (۴)

فلسفہ ویدانت دراصل بدھ مت کا رد عمل ہے۔ جب بدھ نے خدا کا نہ اقرار کیا نہ انکار تو سوامی شکر اچاریہ یہ دوسرا انتہا پسندانہ عقیدہ لے کر اٹھے اور یہ تعلیم دی کہ بس خدا کا وجود ہے باقی سب کچھ معدوم ہے۔ نہ تو روح کا وجود ہے نہ دنیا کا ذاتی یا خارجی وجود ہے۔ ہم جو کائنات کو موجود کہتے ہیں فریب کھائے ہوئے ہیں۔ اگر ہم حقیقی معرفت حاصل کر لیں تو اس

۱۔ محمد شریف، ممیاء، پروفیسر، مقالات شریف، ص ۱۴

۲۔ علی عباس جلاپوری، اقبال کا علم کلام، ص ۸۴

۳۔ ایضاً ص ۶۷-۶۸

۴۔ عباد اللہ فاروقی، ”علامہ اقبال اور وحدۃ الوجود“، مشمولہ اقبالیات کے سو سال، ص ۴۳۲

دنیا کا معدوم ہونا واضح ہو جائے گا۔ جب تک یہ معرفت حاصل نہ ہو اُس وقت تک انسان اپنے آپ کو خدا کا غیر سمجھتا ہے لیکن جب قطرہ سمندر میں مل جاتا ہے تو دوئی کا جھگڑا ہمیشہ کے لیے ختم ہو جاتا ہے۔ انسانی آتما یعنی خودی کی غایت یہ ہے کہ وہ برہمانی یعنی خدا میں شامل ہو کر برہما بن جائے۔ (۱) غرض فلسفہ ویدانت کی رو سے اساس صرف برہما ہے اور صورتیں جہالت کی پیداوار ہیں۔ برہما خالص حقیقت اور فہم ہے۔ شکر اچار یہ کہ نزدیک ظاہریت یا دوسرے لفظوں میں دنیا محض دھوکا، مایا ہے اصل ہستی خدا کی ہے۔ (۲) اُن کے نزدیک کائنات جو کہ ہمیں اختلاف کا شکار نظر آتی ہے حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں رکھتی بلکہ یہ سب ظاہری اختلافات ہیں، اگر غور کیا جائے تو ایک ہی بسیط، لازوال اور ابد تک رہنے والی ہستی کی طرف راہنمائی ہوتی ہے اور وہ ہستی برہما یعنی ذات خدا ہے۔ انسان برہما ہی کا ایک جزو اور ایک حصہ ہے۔ انسان اپنی غلطی کی وجہ سے اصل بات کی تہ تک نہ پہنچ سکا۔ (۳)

علامہ کے اس دور کے کلام سے جو مثالیں گذشتہ اوراق میں پیش کی گئی ہیں وہ اس امر کی غمازی کرتی ہیں کہ اس دور میں علامہ شکر اچار یہ کیا ویدانتی وحدۃ الوجود کا یہی نظریہ اپنائے ہوئے تھے۔ بالخصوص نظم ”دشع“ میں انہی باتوں کا اظہار کیا گیا ہے کہ حقیقت اور واقعیت صرف ایک ہی ہے اور وہ غیر مشخص ہے جس میں خالق و مخلوق، علت و معلول، کائنات اور سکون کا امتیاز نہیں۔ کائنات کی حقیقت فریب نظر کے سوا کچھ نہیں۔ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ ہمارے اپنے شعور کا ساختہ ہے۔ حقیقت میں من و تو کا سوال ہی نہیں۔ (۴) علامہ کے اس دور کے افکار پر تبصرہ کرتے ہوئے عباد اللہ فاروقی لکھتے ہیں۔

”جس طرح شکر کائنات کو اپنی جزئیات اور تفصیل کے ساتھ برہما کی مظہری صورت قرار دیتا ہے اقبال کے نزدیک بھی تعین یا امتیاز کی اصل وجہ ہستی یا وجود ہی ہے۔ ہستی ہی صید شعور و آگمی ہے اور اس کے باعث متعین وحدتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ ذات کا مرجعہ چونکہ اطلاقی و جوہ سے برتر اور شعور و آگمی سے ماوراء ہے۔ اس لیے وہ کل و تعداد سے منزہ ہے۔ یہ وجود کا پردہ ہی ہے جو سب کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اقبال سوامی شکر اچار یہ کی طرح عالم رنگ و بو کی کثرت کو محض فریب نظر خیال کرتے ہیں، جس کو شعور و آگمی نے اپنے اظہار کے لیے گھڑ لیا ہے۔ ان کے نزدیک حقیقت ایک ہے جس کی ماہیت شعور یا فہم ہے۔ اس دور میں سوامی شکر اچار یہ کی طرح اقبال کا بھی خیال ہے کہ حقیقت جو جدا جدا تہوں اور امتیادوں میں مقید ہو گئی ہے، اس کے بے تعین اطلاقی کے لیے ہستی کا قہ ہو جانا لازمی ضروری ہے۔ (۵)

صوفیائے اسلام کا سب سے بڑا اگر وہ، جس کے سرخیل شیخ اکبر محمد الدین ابن عربی ہیں، عالم کو معدوم یا فریب نظر

۱۔ عباد اللہ فاروقی، ”علامہ اقبال اور وحدۃ الوجود“ مشمولہ اقبالیات کے سوسال، ص ۳۳۲

۲۔ عبدالرشید، ڈاکٹر، پروفیسر، ادیان و مذاہب کا تقابلی مطالعہ، ص ۱۱۰

نہیں مانتا اس طرح اسلامی نظریہ وحدۃ الوجود میں نزقو کائنات کو باطل سمجھا جاتا ہے اور مذہبی انسانی اتانہ کی نفی کی جاتی ہے۔
میکش اکبر آبادی لکھتے ہیں:

”جو وی صوفیا عالم کفریہ نظریہ معدوم نہیں مانتے بلکہ ان کے خیال میں عالم اور انسان میں حق یا مظہر حق ہیں۔“ (۱)

شیخ ابن عربی کو کائنات کی ہستی سے انکار نہیں، البتہ وہ اسے ذاتی اور اصلی تسلیم نہیں کرتے۔ (۲) اسی طرح ابن عربی، شکر کے برعکس، انسانی اتانہ کے بھی قائل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ابن عربی وغیرہ وحدۃ الوجود کے ساتھ انسانی خودی اور خدا کی انفرادیت کے بھی قائل ہیں اور انفرادیت کو کلیت کی ضد نہیں سمجھتے۔ (۳)

فلاطینوس، شکر اچاریہ کے ویدائی نظریہ وحدۃ الوجود اور مسلم فلاسفہ بالخصوص ابن عربی کے پیش کردہ نظریہ وحدۃ الوجود میں اس واضح تفاوت کے باوجود بعض مسلم وغیر مسلم علماء و مفکرین ان نظریات کو ایک ہی قرار دیتے ہیں۔ بالخصوص مستشرقین یہ الزام لگانے میں پیش پیش ہیں۔ کہ وحدۃ الوجود بلکہ سارا اسلامی تصوف ہی نو فلاطونیت اور ویدانت سے اخذ شدہ ہے علامہ اقبال بھی ۱۹۰۸ء تک نو فلاطونیت، ویدانت، افلاطون کے نظریات اور مسلم مفکرین کے پیش کردہ نظریہ وحدۃ الوجود کو ایک ہی شے سمجھتے رہے۔ اسی لیے اُن کے اس دور کے افکار و خیالات پر افلاطون، فلاطینوس اور ویدانت کے اثرات زیادہ ہیں۔ اور اس دور میں اُن کا تصور حقیقت مطلق بھی انہی خیالات کی ترجمانی کرتا ہے۔ دراصل قیام یورپ میں حصول تعلیم کے دوران میں، علامہ پر اُن کے یورپی اساتذہ، جن میں مشہور مستشرقین بھی شامل تھے، کے اثرات پڑے، جو یقیناً ایک قدرتی امر تھا، اس کے ساتھ ساتھ انہیں انگلستان اور جرمنی میں اپنی تعلیمی ضروریات پوری کرنے کے لیے، وہاں کی لائبریریوں سے استفادے کا بھرپور موقع ملا۔ اور ظاہر ہے کہ انھوں نے زیادہ تر مغربی علماء و مفکرین کی کتب و مقالات کا مطالعہ کیا۔ اس طرح وہ بعض دوسرے عقاید، نظریات اور تصورات کے ساتھ ساتھ تصوف اور وحدۃ الوجود کو بھی مغربی مفکرین کی پیش کردہ تعبیر کے آئینے میں دیکھنے لگے، وحدۃ الوجود کی یہ تعبیر افلاطون، نو فلاطونیت، ویدانت اور بعض مغربی مفکرین مثلاً سپینوزا وغیرہ کا رنگ لیے ہوئے ہے، جو یقیناً غیر اسلامی ہے۔ اس کے مطابق خدا اور انسان دونوں متحد الوجود یا عین یک دگر ہیں، صرف اللہ موجود ہے اور انسان (خودی) موهوم یا معدوم یا فریب نظر ہے اور انسان کا مقصد یہ ہے کہ اپنی انفرادی ہستی کو مٹا دے یعنی قطرہ سمندر میں مل جائے۔ (۴) لہذا قیام یورپ کے دوران میں ہی علامہ کا ذہن وحدۃ الوجود کے بارے میں تشکیک کا شکار ہو چکا تھا۔ ۱۸ اکتوبر ۱۹۰۸ء کو خواجہ نظامی کے نام لکھا جانے والا خط اس کا بین ثبوت ہے

۱۔ میکش اکبر آبادی، نقبہ اقبال، لاہور، آئینہ ادب، ۱۹۷۵ء، ص ۷۸

۲۔ محمد عبدالسلام خان، ”ابن عربی کا نظریہ وحدت وجود“، مشمولہ نقوش، قرآن نمبر، جلد ۳، ص ۲۳۲

۳۔ میکش اکبر آبادی، نقبہ اقبال، ص ۷۷-۷۸

۴۔ یوسف سلیم چشتی، شرح اسرار خودی، ص ۱۸۸

۔ مگر ۱۹۰۸ء تک، جیسا کہ گذشتہ صفحات میں ثابت ہو چکا ہے، وہ وحدۃ الوجود کی اسی تعبیر کے قائل رہے، اگرچہ اس ضمن میں اُن کے ذہن میں شکوک و شبہات کا آغاز ہو چکا تھا۔ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی بھی اس نتیجے پر پہنچے ہیں۔

”معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی تحقیق اور حضرت شاہ سلیمان صاحب کی رہنمائی کے باوجود تصوف وجودی کے حق میں ”معتولی، معتولی اور تاریخی“ دلائل پیش نہ کر سکے اور اس کی تردید کے لیے وہ ذاتی طور پر آمادہ نہیں تھے۔ لہذا اس نازک مقام سے واپس ہٹ کر گزر گئے۔ تاہم یہ ممکن نہیں کہ جا بجا تفکیک کے کائناتوں میں ان کے ذہن و فکر کا دامن نہ الجھا ہو۔ اس دور کی آخری نظموں میں ہمیں ایسے اشعار ملتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ تصوف وجودی کی وحدانیت کی فضائے ذاتی سے بہت کچھ چھٹ چکی ہے۔“ (۱)

اسی تفکیک کے زیر اثر علامہ نے ۱۹۰۸ء کے بعد اس مسئلے پر سنجیدگی سے غور و فکر جاری رکھا اور بالآخر ۱۹۱۵ء میں ”اسرار خودی“ کے دیباچے (۲) (جسے دوسرے ایڈیشن میں اقبال نے حذف کر دیا تھا) میں غجی تصور اور وحدۃ الوجود سے صاف لفظوں میں اپنی بیزاری کا اظہار کر دیا۔ یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں:

”۱۹۰۸ء سے لے کر ۱۹۲۲ء تک انھوں نے جس قدر نظائیں لکھیں (اور وہ سب کی سب باغ و باغ میں موجود ہیں) کسی میں وحدت الوجود کا رنگ نہیں۔“ (۳)

عباد اللہ فاروقی کا بھی یہی کہنا ہے:

”۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۲ء کے عرصے تک علامہ کے کام میں وجودی تصوف کی کوئی جھلک نظر نہیں آتی۔“ (۴)

لہذا اسرار خودی کا دور گویا وحدۃ الوجود کی مخالفت کا دور ہے۔ علامہ اس کے دیباچے میں فرماتے ہیں:

”مسئلہ ان کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذاتی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطہ خیال سے سری شکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر گہرا اثر ڈالا۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ اہلک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک جزو لا ینفک بنا دیا۔ اوحید الدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام غجی شعراء اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل و دماغی مشقت کی کہاں مقہول ہو سکتی تھی جو دوسرے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔ انھوں نے جزو و کل کا درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے ”رگب چراغ“ میں ”خون

۱۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، ”اقبال کا حقیقی مقالہ فلسفہ“، مج ۱، ایک جائزہ، ”مشمولہ علامہ اقبال“۔ حیات، فکر و فن مرحوم ڈاکٹر سلیم اختر، ص ۲۳۵

۲۔ دیکھیے ویجا پور اسرار خودی، مشمولہ مقالات، اقبال، مرحوم سید عبدالواحد، لاہور آئینہ ادب، ۱۹۸۸ء، ص ۱۹۳-۱۹۹

۳۔ یوسف سلیم چشتی، شرح اسرار خودی، ۱۸۳

۴۔ عباد اللہ فاروقی، ”علامہ اقبال اور وحدت وجود“، مشمولہ ”اقبالیات کے سو سال، ص ۳۲۸

آفتاب“ کا ”شرار سنگ“ میں ”جلوہ طور“ کا بلا واسطہ مشاہدہ کیا۔ مختصر یہ کہ ہندو سکھاء نے مسئلہ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو اپنا محاسب کیا مگر ایرانی شعراء نے اس مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انھوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلہ نے عوام تک پہنچ کر تقریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔ (۱)

یہ دیکھنا چاہیے، جیسا کہ معلوم ہے، ۱۹۱۵ء میں لکھا گیا ہے۔ اس کے مندرجہ بالا اقتباس میں علامہ نجفی شعراء کے وحدۃ الوجود کے رنگ میں رنگین ہو کر ”رگب چراغ“ میں ”خونِ آفتاب“ کا اور ”شرار سنگ“ میں ”جلوہ طور“ کا مشاہدہ کرنے کا ذکر کرتے ہیں۔ مگر ۱۹۲۳ء میں لکھی جانے والی نظم طلوع اسلام میں خود فرماتے ہیں:

حقیقت ایک ہے ہر شے کی، خاکی ہو کہ نوری ہو

لبو خورشید کا پچلے اگر ذرے کا دل چیریں (۲)

اسرار خودی کے دیباچے کے مذکورہ اقتباس کے آغاز میں علامہ سری شنکر اور ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کو مماثل قرار دیتے ہیں۔ جو اس بات کا ثبوت ہے کہ علامہ ابھی تک وحدۃ الوجود کو صرف اور صرف سری شنکر کی ویدانت پر ہی محمول کر رہے تھے۔ اگرچہ بقول شاہ سید محمد ذوقی

”وحدت الوجود کے مطلق دراصل مسلمانوں اور ہندوؤں کی تقسیم میں زمین آسمان کا فرق ہے۔“ (۳)

اسی دیباچے میں آگے چل کر اقبال فرماتے ہیں کہ:

”مغربی اقوام اپنی قوتِ عمل کی وجہ سے تمام اقوامِ عالم میں ممتاز ہیں اور اسی وجہ سے اسرارِ زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ادبیات و تجلیات اہل شرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔ اگرچہ مغرب کے فلسفہ ہدیدی کی ابتدا ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفے کے نظام وحدۃ الوجود سے ہوتی ہے لیکن مغرب کی طوائف پر رگب عمل تھا۔ مسئلہ وحدۃ الوجود کا یہ ظلم جس کو ریاضیات کے طریق استدلال سے پختہ کیا گیا تھا دیر تک قائم نہ رہ سکا تھا۔ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی اتانکی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفہ مغرب، بالخصوص سکھائے انگلستان کے عملی ذوق کی بدولت اس خیالی ظلم کے اثر سے آزاد ہو گئے۔ پس سکھائے انگلستان کی تحریریں ادبیاتِ عالم میں ایک خاص پایہ رکھتی ہیں اور اس قابل ہیں کہ شرقی دل و دماغ ان سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کریں۔“ (۴)

پھر علامہ، مثنوی اسرارِ خودی کا مقصد بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

۱۔ مقالات اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد، ص ۱۹۵-۱۹۶

۲۔ کلیات اقبال، اردو، ص ۳۰۲

۳۔ محمد ذوقی، سید شاہ مثنوی اقبال، مشمولہ تہذیب اقبال، حیات اقبال میں، مرتبہ ڈاکٹر حسین فراقی، بزم اقبال، ۱۹۹۲ء، ص ۳۹۰

۴۔ مقالات اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد، ص ۱۹۸

”شاعرانہ پہلو سے اس نظم کے متعلق کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ شاعرانہ تخیل محض ایک ذریعہ ہے، اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا گزندِ حیات، انا کی انفرادی حیثیت، اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ یہ نکتہ مسئلہ حیات یا بعد الموت کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے بطور ایک تمہید کے کام دے گا۔“ (۱)

اسراخودی کے ویساچے کے مندرجہ بالا اقتباسات کے جائزے سے یہ باتیں سامنے آتی ہیں کہ علامہ اقبال وحدۃ الوجود کے اس لیے خلاف ہو گئے تھے کہ اُن کے خیال میں یہ تمام اسلامی اقوام کو ووقی عمل سے محروم کرنے کا سبب بنا تھا اور علامہ مغربی اقوام کو اُن کی قوتِ عمل کی وجہ سے پسند کرتے ہیں۔ ان اقوام نے رنگِ عمل کے غلبے کے باعث وحدۃ الوجود کا ظلم توڑ دیا۔ جرمنی میں انسانی انا کی انفرادیت پر زور دیا جبکہ انگلستان میں حکماء کے عملی ذوق نے اس خدائی ظلم کو توڑا۔ لہذا اقبال مشرق کو تنکمائے انگلستان کی تحریروں یعنی افکار و خیالات سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ نیز یہ کہ اقبال نے اسراخودی میں مسلم قوم کی بے عملی، جو فنی خودی کی تعلیم کے باعث پیدا ہوئی تھی، کے مقابل اثبات، استحکام اور توسیع انا کا نظریہ پیش کیا۔

اس طرح اقبال کا نظریہ خودی دراصل، نوافلاطونی اور ویدانتی وحدۃ الوجود اور انسانی انا کی فنائیت کے نظریات کا ردِ عمل ہے۔ جو ”اسراخودی“ کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ چونکہ اقبال ابھی تک نوافلاطونیت اور ویدانت پر مبنی نظریہ وحدۃ الوجود اور اسلامی مفکرین کے پیش کردہ نظریہ وحدۃ الوجود میں فرق محسوس نہیں کر سکے تھے، لہذا ابن عربی بھی اُن کی تنقید کی زد میں آ گئے۔ بہر حال یہاں اس بات کا جائزہ لینا مقصود ہے کہ علامہ کے ان خیالات نے، ”اسراخودی“ میں اُن کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر کیا اثرات مرتب کیے اور گزشتہ کے مقابلے میں اب اُن کے تصور میں کوئی تبدیلی واقع ہوئی یا نہیں۔

گزشتہ صفحات میں ثابت کیا جا چکا ہے کہ ۱۹۰۸ء تک اقبال حقیقتِ مطلقہ کو ”حسنِ محض“ تصور کرتے ہیں اور اُن کے نزدیک یہ حسن کائنات کی ہر شے میں جاری و ساری اور ہر شے پر حاوی ہے۔ اس طرح ابھی اُن کے ذہن پر وحدۃ وجود کا غلبہ تھا اگرچہ وہ اس سے مطمئن نہ تھے۔ ۱۹۰۸ء کے بعد وہ اس ضمن میں سخت بے چین رہے۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے۔

”۱۹۱۱ء سے ۱۹۱۳ء تک یہ تین سال میری رائے میں اقبال نے شدید جسم کی باطنی کشش، ذہنی اضطراب اور دماغی کاوش میں بسر کیے۔“ (۲)

یہ عدمِ لہمائیت، بالآخر اقبال کے اپنے جداگانہ فلسفہ، نظریہ خودی پر منتج ہوئی۔ اب وہ ہمیں انسانی خودی کے اثبات و استحکام کی تعلیم کے ساتھ ساتھ ذاتِ باری تعالیٰ کو بھی ایک ”انا“ قرار دیتے دکھائی دیتے ہیں۔ اب اُن کے نزدیک، خدا جو آخری اور قطعی حقیقت ہے، ذاتِ مطلق اور انائے مطلق ہے۔ اب وہ خدا کو ”ابدی حسن“ سے تعبیر نہیں کرتے۔ بقول میاں

محمد شریف:

”اب خدا کو ابدی عزم خیال کیا جاتا ہے اور حسن کو اس کے ابتدا کی مرتبہ سے گھٹا کر خدا کی صفت قرار دیا گیا ہے۔“ (۱)

علامہ اب خدا کا تصور ایک لامحدود ”انا“ ایک کائناتی خودی، ایک مستی مافوق، ایک تخلیقی عزم اللہ و اور لا انتہا ممکنات رکھنے والے فرد کے طور پر کرتے ہیں۔ (۲) اس طرح اقبال ”اسرار خودی“ (۱۹۱۵ء) میں ذاتِ باری تعالیٰ کو انا کے مطلق قرار دیتے ہیں، جس کی سرشت تخلیق ہے اور جو اس نظامِ عالم کی بنیاد ہے۔

”اسرار خودی“ کی فصل ”در بیان اینکه اصل نظام عالم از خودی است و تسلسل حیات تعینات وجود بر استحکام خودی انحصار دارد“ میں اقبال نے حقیقتِ مطلق سے متعلق اپنے تصور کی ترجمانی یوں کی ہے:

در بیان اینکه اصل نظام از خودی است
و تسلسل حیات تعینات وجود بر استحکام خودی
انحصار دارد

ہرچی ہستی ز آماجِ خودی است	خویشین را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالم پندار کرد	صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او
غیر او پیدا است از اثبات او	در جہاں تخم خصومت کاشت است
خویشین را غیر خود پنداشت است	سازد از خود بیکر اغیار را
تا فراید لذت پیکار را	میکشد از قوت بازوے خویش
تا شود آگاہ از نیروے خویش	خود فریبی ہائے او عین حیات
ہیچو گل از خون وضو عین حیات	بہر یک گل خون صد گلشن کند
از پنے یک نغمہ صد شیون کند	یک فلک را صد ہلال آورده است
بہر حرف صد مقال آورده است	عذرایں اسراف و ایں سنگیں ولی
خلق و تکمیل جمال معنوی	حسن شیریں عذر درد کو بکن
نافذ عذر صد آہوئے نقن	سوزِ بہیم قسمت پروانہ ہا
شیع عذر محنت پروانہ ہا	

۱۔ محمد شریف، ملاں، ہر دوسرے ”اقبال کا تصور باری تعالیٰ“، مشمولہ مقالات شریف، ص ۱۷

۲۔ عبدالکیم، خلیفہ، ”اقبال کا تصور“، مشمولہ اقبالیات خلیفہ عبدالکیم، مرتبہ: شاہد حسین رزاقی، لاہور، شیخ غلام علی ایڈمنسٹر، ۱۹۹۸ء، ص ۹۳۔

خامہ او نقش صد امروز بست
شعلہ ہائے اوصدا بر اہم سوخت
می شود از سحر اغراض عمل
خیرد انگیزد پرو تاہر دم
وسعت لایم جولانگاہ او
گل بجیب آفاق از گلکاریش
شعلہ خود در شرر تقسیم کرد
خود حکم گردید و اجزا آفرید
باز از آشفتگی بیزار شد
و نمودن خویش را خوئے خودی است

تایار و صبح فردائے بدست
تا چراغ یک محمد بر فروخت
عامل معمول و اسباب و غل
سوز، افروزی کشد ہیر و دم
آساں موچے زگر و راہ او
شب زخوابش، روز از بیداریش
جز پرستی عقل را تعلیم کرد
اند کے آشفست و صحرا آفرید
وزہم پیوستگی کہار شد
خفتہ و ہر ذرہ نیروئے خودی است

قوت خاموش و پستاب عمل

از عمل پایند اسباب عمل (۱)

ان اشعار کا ترجمہ حسب ذیل ہے:

اس بیان میں کہ نظام کائنات کی بنیاد خودی ہے
اور حیات کے مختلف پیکروں کی تعیین اور ان کا ارتقاء
خودی کے استحکام پر منحصر ہے

- ☆ زندگی کا وجود خودی کے آثار (نشانات) میں ہے۔
- ☆ جو کچھ تو دیکھتا ہے یہ خودی ہی کے اسرار (کا اظہار) ہے
- ☆ جب خودی نے اپنے آپ کو بیدار کیا
- ☆ تو یہ عالم پندار (دُنیا) ظاہر ہوا۔
- ☆ خودی کی ذات میں سینکڑوں جہاں مخفی ہیں
- ☆ جب خودی اپنا اثبات یعنی اپنی قوت کا اظہار کرتی ہے۔ تو ایک نیا جہاں پیدا ہو جاتا ہے، جو خودی کی ذات سے علیحدہ ہوتا ہے۔

- ☆ (اس طرح) خودی نے اپنے آپ کو اپنا غیر سمجھ کر کائنات میں کشش کا بیج بویا۔
- ☆ وہ اپنے آپ ہی سے اپنے اغیار کے پیکر تیار کرتی ہے۔
- ☆ تاکہ جدل باہم کی لذت بڑھے۔ فلسفہ جدلیات
- ☆ پھر وہ اپنی قوت باؤ سے (ان میں سے بعض کو) فنا کر دیتی ہے۔ (بقائے صلح) تاکہ اسے اپنی قوت سے آگاہی حاصل ہو۔
- ☆ اس کی یہی خود فرییاں اپنے آپ سے اپنا غیر پیدا کرنا اور پھر اسے غیر سمجھ کر فنا کروینا عین حیات ہیں۔
- ☆ مہول کی مانند خون سے وضو کرنا ہی اس کی زندگی ہے۔
- ☆ وہ ایک مہول کی خاطر سینکڑوں گلشنوں کا خون کرویتی ہے (کئی گلشنوں کے تجربوں کے بعد ایک خوبصورت مہول پیدا ہوتا ہے)۔ ایک نغمہ کی خاطر سینکڑوں نالے بلند کرتی ہے۔ (سینکڑوں نالوں کے پس منظر سے ایک دلاویز نغمہ ابھرتا ہے)۔
- ☆ ایک آسمان (کی سجاوٹ) کے لیے صد ہا ہلال لاتی ہے۔
- ☆ ایک حرف (مطلب کہنے) کے لیے سینکڑوں انداز بیان لاتی ہے۔
- ☆ اس اسراف اور بے دردی (بہت سی چیزوں کو بنا کر مٹا دینے) کا جواز (لذت) تخلیق اور تکمیل جمال معنوی (کے ذریعہ ذوق حسن کی تسکین) ہے۔
- ☆ حسن شیریں کو بکن کے دکھ کا جواز ہے۔
- ☆ اسی طرح ایک منگ نافر سینکڑوں آہوانِ حقن کے احلاف کا جواز ہے۔
- ☆ پروانوں کی قسمت میں یہ جو سوزِ پیہم ہے جس کی وجہ سے وہ اتنی مشقت اٹھاتے ہیں، اس کا جواز ایک شمع (روشن) ہے۔
- ☆ خودی کے قلم نے سینکڑوں امروڑ (آج) کے نقوش بنائے (اور مٹائے) تاکہ ایک (حسین) کل کی صُبح سامنے لائے۔
- ☆ اس کے شعلوں نے سینکڑوں ابراہیمؑ جلا دیئے۔
- ☆ تاکہ ایک محمدؐ کا چراغ روشن ہو۔
- ☆ (یہ تکمیل، جمالِ معنوی کی مثالیں ہیں)۔
- ☆ عمل کی اغراض پوری کرنے کے لیے خودی کبھی عامل بنتی ہے، کبھی معنول اور کبھی اسباب و ذرائع۔

☆ وہ اٹھتی ہے، اٹھاتی ہے، اڑاتی ہے، بھاگتی ہے، چلتی ہے، روشن کرتی ہے، مارتی ہے، مرتی ہے، زندہ ہوتی ہے۔

☆ زمانے کی فراخی اس کی جولانوں کا میدان ہے۔ آسمان اس کی گردِ راء سے (اٹھتی ہوئی) ایک موج ہے،

☆ خودی ہی کی جگہ کاروں نے آفاق کا دامن گلوں سے بھر دیا ہے۔ رات اس کی نیند سے ہے اور اُس کی بیداری سے۔

☆ اس نے اپنے شعلہ کو چنگاریوں میں تقسیم کر دیا۔ اب عقل ایک ایک چنگاری کو سمجھنے کے پیچھے پڑی ہوئی ہے (یہی عقل کی خبر پرستی ہے)۔

☆ اُس نے اپنے آپ کے کٹڑے کر کے اجڑا پیدا کر دیے۔
ذرا آشفہ ہوئی، تو سہرا بنا دیئے۔

☆ پھر آشفگی سے ہزار ہوئی، تو باہم بیوگی سے پہاڑ بن گئی۔

☆ اپنا اظہار خودی کی عادت ہے۔ ہر ذرہ میں خودی کی قوت خوابیدہ ہے۔ (جب وہ بیدار ہوتی ہے، تو اظہار چاہتی ہے)۔

☆ خودی قوتِ خاموش ہے، مگر عمل کے لیے بے تاب ہے

وہ عمل ہی کی خاطر اسبابِ عمل کی پابندی اختیار کرتی ہے (۱)

یہاں خودی سے مراد باری تعالیٰ یعنی ”انائے مطلق“ ہے۔ مولانا غلام رسول مہراپنی شرح میں، اس فصل کے عنوان اور اس کے پہلے بند میں استعمال ہونے والے لفظ خودی کی توضیح سے دامن بچاتے ہوئے۔ بس اسے ”خودی“ ہی قرار دے کر گزر گئے ہیں مگر پروفیسر یوسف سلیم چشتی اور خلیفہ عبدالکیم اس خودی کو خدا کی خودی یعنی ”انائے مطلق“ قرار دیتے ہیں۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں:

”اصل نظامِ عالم از خودی است یہاں ”خودی سے“ ”انائے مطلق“ (خدا) مراد ہے۔ یعنی اصل نظامِ عالم از خدا است۔“ (۲)

خلیفہ عبدالکیم لکھتے ہیں:

”اس بیان میں کہ اصل نظامِ عالم خودی ہے اور تعینات وجود کی ذمہ داری بھی خودی ہے۔ وہ (اقبال) مشہور جرمن فلسفی فٹسے کا ہم نوا ہو کر کہتا ہے کہ کائنات کا وجود یا ہیکر ہستی خودی ہی کا نتیجہ ہے۔ عالم اور اک اور عالمِ آب و گل، یا

تصوف کی زبان میں یوں کہیے کہ ماسوا وجود خدا کی خودی سے سرزد ہوا ہے۔ خودی کا اثبات نہیں ہو سکتا جب تک کہ خودی اپنا غریبہ اندہ کرتی“۔ (۱)

اور اس فہم کے غائر مطالعہ سے یہی حقیقت سامنے آتی ہے کہ علامہ اس نظام عالم کی اصل خودی یعنی ”انائے مطلق“ کو قرار دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ کائنات اپنے وجود میں ”انائے مطلق“ کی سرہون منت ہے یہ کائنات خدا سے نکلی ہے یعنی یہ کائنات خدا تو نہیں ہے لیکن اس سے جدا بھی نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ کائنات اسی کی ذات و صفات کی تجلیات کا پرتو ہے۔ اس کے سوا کچھ نہیں۔

ہر چہ ی بینی ز اسرار خودی است	ہیکر ہستی ز آثار خودی است
آشکارا عالم پندار کرد	خویشمن را چوں خودی بیدار کرد
غیر او پیدا ست از اثبات او	صدر جہاں پوشیدہ اندر ذات او
خویشمن را غیر خود پنداشت است	در جہاں ختم خصوصت کاست است
تا فزاید لذت پیکار را	سازد از خود ہیکر اغیار را

یعنی یہ کائنات خودی (انائے مطلق) کے عمل کا نتیجہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی نے اسی وجود عطا کیا ہے۔ جب خودی نے اپنے آپ کو بیدار کیا تو یہ عالم پیدا کر دیا۔ اس کی ذات میں ایسے سینکڑوں جہاں پوشیدہ ہیں۔ جب خودی اپنا اثبات یعنی اپنی قوت کا اظہار چاہتی ہے تو ایک نیا جہاں پیدا ہو جاتا ہے، جو خودی ”انائے مطلق“ کی ذات سے علیحدہ ہوتا ہے۔ اس طرح خودی نے اپنے آپ کو اپنا غیر سمجھ کر کائنات میں کشمکش کا بیج بویا۔ وہ اپنے آپ ہی سے اپنے اغیار کے ہیکر تیار کرتی ہے تاکہ جہل باہم کی لذت بڑھے علامہ کے ان افکار کی وضاحت کرتے ہوئے خلیفہ عبداللہیم نے درست لکھا ہے کہ:

”خودی کی ماہیت خدائی اور روش ارتقا ہے۔ نئی اثبات خود اثبات کا تھا فنا ہے۔ جس غیر کو خودی نے اپنے ممکنات

وجود کو ظہور میں لانے کے لیے خلق کیا ہے۔ وہ ایک لحاظ سے غیر ہے اور دوسرے لحاظ سے خودی ہی کا مظہر ہے“۔ (۳)

اس بند کی شرح کرتے ہوئے پروفیسر یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں کہ:

”پہلے بند میں اقبال نے یہ بتایا ہے کہ خدا موجود ہے اور یہ کائنات اُسی کی قدرت کا نتیجہ ہے۔ یعنی ہر شے منظر ذات

باری ہے۔ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ یہ کائنات، اللہ کی قدرت کا کرشمہ ہے تو ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ماسوا اللہ

(کائنات) بذاتہ تو معدوم ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی صفت خالقیت کی بدولت موجود ہو گئی ہے“۔ (۴)

۱۔ عبداللہیم، خلیفہ فکر اقبال، لاہور، مزم اقبال، ۱۹۸۸ء، ص ۳۶۱

۲۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۱۲۔ ۱۳

۳۔ عبداللہیم، خلیفہ فکر اقبال، ص ۳۶۱

۴۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرار خودی، ص ۲۷۱

اس طرح اقبال اب، حقیقتِ مطلقہ کو ”حسنِ ازلی“ اور ”حسنِ محض“، جو کائنات کی ہر شے میں جاری و ساری ہے، سمجھتے ہیں اور نہ ہی اسے ”عالمگیر فطرت“ قرار دیتے ہیں بلکہ اب وہ حقیقتِ مطلقہ کو ایک ”خودی“، یعنی انائے مطلق قرار دیتے ہیں۔ جو نظام کائنات کی بنیاد ہے۔ لہذا اقبال جب کہتے ہیں کہ ”اصل نظامِ عالم از خودی است“ تو اس سے مراد یہ ہوئی کہ اصل نظامِ عالم از خداست یعنی کائنات خدا سے ہے بلکہ بقول یوسف سلیم چشتی:

”از خودی است کا مطلب یہ ہے کہ یہ کائنات خدا سے نکلی ہے یعنی یہ کائنات خدا تو نہیں لیکن اس سے جدا بھی نہیں۔“ (۱)

یہ حقائق اس امر کی جانب واضح اشارہ کر رہے ہیں کہ اب علامہ حقیقتِ مطلق کے وحدۃ الوجودی تصور کو خیر باد کہہ کر وحدۃ الشہود یعنی ”ہم از اوست“ کی جانب مراجعت کر چکے ہیں۔ اسی لیے تو وہ ”اصل نظامِ عالم خودی است“ کی بجائے اصل نظامِ عالم از خودی است“ کہہ رہے ہیں۔

اقبال یہاں حقیقتِ مطلقہ کو ”خودی“ قرار دے رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ تمام موجوداتِ عالم کا ظہور اسی ”خودی“ سے ہوا ہے اور ہورہا ہے۔ یعنی یہ عالم معدوم نہیں اور نہ ہی یہ سب کچھ خدا یا خدا کا عین ہے مگر اس کی حقیقت، بنیاد اور اصل خدا ہی ہے اور ”انائے مطلق“ کے بغیر اس کا وجود ممکن نہیں۔ درحقیقت نظریہ وحدۃ الوجود کا منشا بھی یہی ہے۔ وحدۃ الوجودی صوفیا کے نزدیک مظاہر کذات یا عینِ تسلیم کرنا تو درکنار انھیں تو ان کا وجود ہی تسلیم نہیں۔ ان کے نزدیک وجود کے واحد ہونے سے مراد یہ ہے کہ جس چیز پر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ صرف ایک ہے یعنی ذاتِ باری تعالیٰ باقی جو کچھ نظر آ رہا ہے یہ اس وجود کی بدولت موجود ہے۔ جیسا کہ تصویر معز کے وجود کی بدولت موجود ہے۔ اصل وجود مصور کا ہے۔ تصویر کا وجود اضافی، نسبی اور اعتباری ہے۔ اسی لیے صوفیا عالم کو مہوم اور اضافی کہتے ہیں۔ یہ نتیجہ محض علمی اعتبار سے نکالا جاتا ہے۔ نہ کہ عملی لحاظ سے، یعنی اس کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ ہمیں جو کچھ نظر آ رہا ہے یہ واقعی نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ تمام اشیاء حیات کے اعتبار سے تو موجود ہیں لیکن علمی لحاظ سے موجود نہیں۔ کیونکہ علم یہ کہتا ہے کہ ان اشیاء کا وجود چونکہ وجودِ باری تعالیٰ کی وجہ سے ہے اس لیے یہ وجود تو نہ ہوا۔ یہ وجود مہوم ہوا۔ (۲) معروف عالمِ دین مولانا اشرف علی تھانوی وحدۃ الوجود کے ضمن میں عینیت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”عینیت کے یہ معنی نہیں کہ دونوں ایک ہو گئے، یہ تو مرتب کفر ہے۔“ (۳)

مولانا موصوف نظریہ وحدۃ الوجود کی اصل حقیقت بیان کرتے ہوئے قیصر از ہیں:

”گو ممکنات موجود ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انھیں وجود دیا ہے موجود کیوں نہ ہوتے، مگر وجود حق کے درہم و ان کا وجود

۱۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرار خودی، ص ۲۵۵

۲۔ الف۔ و۔ نیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال، ص ۱۳۵

۳۔ اشرف علی تھانوی، مولانا، شریعت و طریقت، مرتبہ مولانا محمد دین چشتی، لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۱ء، ص ۲۱۲

نہایت ناقص و ضعیف و حقیر ہے، اس لیے وجود ممکن کو جو حق کے رو برو کو عدم نہ کہیں گے مگر کالعدم ضرور کہیں گے، جب یہ کالعدم ہوا تو جو مسئلہ با ایک ہی رہ گیا۔ یہی معنی ہیں وحدۃ الوجود کے۔“ (۱)

خود، حضرت مجدد الف ثانیؒ، جنھیں غیر محاط اور ناقدر محققین اور علماء، شیخ ابن عربی اور وحدۃ الوجود کا مخالف اور ناقدر

قرار دیتے ہیں، وحدۃ الوجود کی اصلیت کے بارے میں فرماتے ہیں:

”صوفیاء کے نزدیک اشیاء حق سے ہیں نہ کہ حق جل شانہ ہیں۔ پس ان کے کلام ”ہما دوست“ کے معنی ”ہما از دوست“

ہی ہیں جو علمائے کرام کا عقار ہے اور علمائے کرام اور صوفیائے عظام کے درمیان فی الحقیقت کوئی نزاع ثابت نہیں ہوتا

اور دونوں باتوں کا مآل و انجام ایک بن جاتا ہے۔ البتہ اس قدر فرق ہے کہ صوفیاء اشیاء کو حق تعالیٰ کے ظہورات کہتے

ہیں اور علماء اس لفظ سے پرہیز کرتے ہیں تاکہ طول و اتحا و کے ہم سے محفوظ رہ سکیں۔“ (۲)

حضرت مجدد الف ثانیؒ کے اس بیان سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وحدۃ الوجود کے تحت اشیاء عالم حق تعالیٰ کا

ظہور ہیں نہ کہ عین۔ اشیاء حق تعالیٰ سے ہیں نہ کہ حق تعالیٰ ہیں۔ الغرض وحدۃ الوجود سے حلول و اتحاد لازم نہیں آتا۔ حضرت

شیخ سرہندیؒ کے اس بیان سے یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں کوئی نزاع نہیں۔ مولانا

اشرف علی تھانویؒ بھی اسی کے قائل ہیں:

”وحدۃ الشہود کا ترجمہ ہے ایک ہونا شہود کا کہ واقع میں تو ہستی متعدد ہیں، مگر سالک کو ایک ہی کا مشاہدہ ہوتا ہے اور

سب کالعدم معلوم ہوتے ہیں۔ پس وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں اختلاف لفظی ہے۔“ (۳)

وحدۃ الوجود کے انتھک مفسر ابن عربیؒ، نظریہ وحدۃ الوجود کی توحیح میں فرماتے ہیں:

”جب اللہ نے با شہار اپنے اسماء حسنیٰ کے چاہا، جس کی کوئی انتہا نہیں ہے، کہ اسماء کے ایمان کو اور اگر چاہو کہہ کر اپنے

عین کو ایسے جامع مخلوق میں معائنہ کرے جو تمام شان اس کو بوجہ وجود کے متصف ہونے کے محیط ہو اور اس مخلوق جامع

سے اللہ کا مراسی کو ظاہر ہو اللہ تعالیٰ نے تمام عالم کو مثل ایک درست کی ہوئی صورت میں بنایا تھا جس میں روح

نہ تھی پس وہ آئینہ بے ہلا کے تھا اور حکم الہی کی شان یہ ہے کہ جب کسی محل کو درست کیا تو روح الہی قبول کرنے کو مستعد

ہو گیا اور اس کے نہیں ہے کہ وہ درست کی ہوئی صورت فیضی تجلی داعی کے قبول کرنے کی جو ہمیشہ ہلا اور ہمیشہ رہے گا،

استعداد حاصل کر لیتی ہے۔ پس یہ امر آئینہ عالم کی جلا اور متعل کو متعفی ہوا۔ پس آدم خود اس آئینہ کی جلا اور اس صورت

کے بعض قوتی ہوئے جس کو صورت عالم کہتے ہیں اور اس صورت کو قوم کی اصطلاح میں انسان کبیر سے تعبیر کرتے

ہیں اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عالم کی صورتوں کی اصل جو اس کے ارواح کے لیے قابل ہے، کیا ہے۔

پس اسی مذکور کا نام انسان اور ظیفہ رکھا گیا۔ پھر سبب اس کی عام خلقت کے جو مراتب عالم کو شامل ہے اور کل حقائق کو

اس کے تحت ہی ہونے کے، اس کو انسان کہتے ہیں اور وہ حق تعالیٰ کے لیے بمنزلہ انسان یعنی مروجہ چشم کے ہے جس کو دیکھا

۱۔ اشرف علی تھانویؒ، مولانا بشریت و طریقت، مرتبہ مولانا محمد رفیع چشتیؒ، ص ۳۱۲

۲۔ الف۔ و۔ نسیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال، ص ۸۹

۳۔ اشرف علی تھانویؒ، مولانا بشریت و طریقت، ص ۳۱۱

جاتا ہے کہ اسی کو ہمر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی لیے ان کا نام انسان ہوا کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ نے اپنے خلق کی طرف نظری پھر ان پر رحم فرمایا۔ پس وہ حادثہ انہی اور خلقت دائمی وابدی اور وہ مکمل و نیرز ہے اور اسی کے وجود سے عالم پورا اور کامل ہوا۔“ (۱)

جو لوگ نظریہ وحدۃ الوجود سے طول، اتھا اور عینیت کے معنی مراد لیتے ہیں، اُن کے لیے ابن عربی کا یہ قول لمحہ فکر یہ ہے:

”بندہ بندہ ہے چاہے وہ کتنی ترقی کیوں نہ کر لے اور خدا خدا ہے چاہے وہ کتنا بھی منزل اختیار کیوں نہ کر لے۔“ (۲)

مذکورہ بالا شواہد کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشیوہ میں محض نزاع لفظی ہے اور تعبیر میں معمولی فرق ہے، حقیقت میں دونوں کے معنی ایک ہی ہیں۔ لہذا اسرار خودی کی مذکورہ فصل، دراصل وحدۃ الوجود ہی کا پرتو لیے ہوئے ہے۔ بادی النظر میں یہ بات مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اسرار خودی کے دیباچے (۳) اور بعد ازاں اس مثنوی اور دیباچے پر ہونے والی بحث میں، علامہ نے واقعی ابن عربی اور وحدۃ الوجود کی شدید مخالفت اور مذمت کی ہے۔ لیکن اس کا کیا کیجیے کہ اس مخالفت اور مذمت کے باوجود مذکورہ خیالات، وحدۃ الوجود ہی کی طرف جاتے دکھائی دیتے ہیں۔ دراصل بات یہ ہے کہ بقول مولانا شبلی نعمانی:

”وحدۃ الوجود کو مانے بغیر چارہ نہیں۔“ (۳)

درحقیقت، اقبال نے دیباچے اور بعد میں مضامین اور خطوط میں جس وحدۃ الوجود کی مخالفت کی، وہ اُس وحدۃ الوجود کے اُن معنی کی مخالفت تھی، جن معنی میں یہ نظریہ عوام بلکہ اکثر علماء میں بھی مشہور ہو گیا تھا انہی لوگوں کے بارے ڈاکٹر الف۔ د۔ نیم نے درست لکھا ہے:

”معدوم سے جو لوگ یہ مراد لیتے ہیں کہ صوفیائے وجودی کے نزدیک عالم اس طرح معدوم ہے کہ گویا اس کا وجود ہی نہیں ہے، صوفیاء کی بات کو غلط سمجھتا ہے اور اس غلط تفہیم کی بنا پر ان پر ترک دنیا اور رہائیت جیسے اِزام لگاتا ہے۔“ (۵)

اقبال کو جس وحدۃ الوجود سے اختلاف ہے یہ وہی وحدۃ الوجود ہے جس سے علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن قیم علامہ ابن جوزی کو اختلاف تھا اور جس وحدۃ الوجود سے ان حضرات کو اختلاف تھا وہ انہی کی رہائی سینے:

”اس وحدۃ الوجود کی غایت یہ ہے کہ اس کے ماننے والے عبد اور معبود، خالق اور مخلوق اور مامور طاعت اور معصیت

۱۔ ابن عربی، فصوص الحکم، مترجمہ: حافظ علیہ برکت اللہ، کراچی، اقبال پبلشرز، ۱۹۶۸ء، ص ۸۳۔ ۸۴

۲۔ ابن عربی، متوحات، مکتبہ مترجمہ: صائم چشتی، جلد ۳، ص ۱۱۳

۳۔ دیکھیے مقالہ ”معرکہ اسرار خودی“ از محمد عبداللہ قریشی، مشمولہ ”اقبال“، لاہور، اکتوبر ۱۹۵۳ء

۴۔ جاوید اقبال، ”قلبی ہنگامہ“، زندہ رود، ج ۲۔ لاہور، شیخ غلام علی ایڈیٹرز، ۱۹۸۳ء، ص ۲۱۹۔ ۲۲۲

۵۔ حق نواز، اقبال اور لذت پیکار، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۳ء

۶۔ شبلی نعمانی، مولانا، سوانح مولانا، لاہور، المکرم شاہ اللہ پبلشرز، ۱۹۵۶ء، ص ۱۶۸

۷۔ الف۔ د۔ نیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال، ص ۱۰۱

میں فرق نہیں کرتے۔ ملاحظہ اہل وحدۃ الوجود کے نزدیک غیر حق، عین حق میں گم ہو جاتا ہے، بلکہ غیر حق کا وجود نفس حق کا وجود ہوتا ہے، جس دونوں وجودوں میں فرق کرتا ہے۔ لیکن جب حس غائب ہو جاتا ہے تو کھل جاتا ہے کہ غیر حق کا وجود عین حق ہے۔“ (۱)

گذشتہ اوراق میں یہ دکھایا جا چکا ہے کہ ابن عربی کے نزدیک وحدۃ الوجود سے یہ سب کچھ مراد نہیں۔ ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کے مطابق خدا ہی موجود تھا، اس کے علاوہ کچھ نہ تھا۔ پھر اس نے اپنے کو دو کیلنا جانا تو اس نے اپنے آپ کو کائنات میں دیکھا۔ اس نے اپنی مختلف صفات کو مختلف مظاہر میں ظاہر کیا۔ (۲) اقبال بھی اسرار خودی کی اس فصل میں یہی کہہ رہے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ شیخ ابن عربی نے جس ہستی کو وجود مطلق کہا ہے اقبال نے اسے خودی (اناے مطلق) کہہ دیا ہے۔ ڈاکٹر الف۔ دہسیم بھی اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں:

”علامہ اقبال اور شیخ ابن عربی کے درمیان بھی مسئلہ وحدۃ الوجود پر کوئی نزاع نہیں بلکہ دونوں ایک ہی حقیقت کے قائل ہیں اگر فرق ہے تو صرف یہ کہ شیخ ابن عربی اناے مطلق (اللہ یا جو مطلق) کو اصل قرار دے کر اناے مقید (خودی یا اشیا) کو اس کی ایک شان قرار دیتے ہیں۔ لیکن اقبال یہ تسلیم کرتے ہوئے اپنی ساری توجہ اناے مقید (خودی) پر مرکب رکھتے ہیں۔“ (۳)

خلیفہ عبدالحکیم بھی یہی نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

”اقبال کے ذہن میں وحدۃ الوجود کا نظریہ دوسرے رنگ میں ابھرتا ہے۔ ہستی مطلق کی ماہیت خودی ہے۔ ’ماسوا‘ اس کے اظہار ذات کے لیے ضروری ہے۔ لیکن ماسوا بھی خدا کے سوا کچھ نہیں، اگرچہ عمل کی خاطر خدا اس کو اپنا غیر سمجھ لیتا ہے۔ کیونکہ یہ خود فریبی عین حیات اور باعث تکمیل ہے۔ ورنہ اصلیت یہ ہے کہ:

ی شود از بہر اغراض عمل	عالم و معمول و اسباب و علل
خیزد، انگیزد، برد، تابد، زد	موزد، افروزد، کشد، میرد، ود

بظاہر یہ انداز بیان اس سے کچھ زیادہ مختلف معلوم نہیں ہوتا جسے ایک قدیم وحدۃ الوجودی صوفی وجد دوستی میں آکر گاتا ہے کہ:

خود کو زد و خود کو زد گر و خود گل کو زد

خود بر سر آں کو زد خریدار بر آمد

بفکست درد ادا شد“ (۴)

۱۔ محمد اویس ندوی، ”تصوف اور شیخین“، مشمولہ تصوف کیا ہے، لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۱ء، ص ۱۰۲

۲۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم مفکرین، لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۲ء، ص ۹۴

۳۔ الف۔ دہسیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال، ص ۱۶۲

۴۔ عبدالحکیم، خلیفہ، فکر اقبال، ص ۳۶۲-۳۶۳

اسی طرح پروفیسر یوسف سلیم چشتی فرماتے ہیں:

”اقبال بھی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ لیکن وہ شیخ اکبر کے بجائے حضرت مجدد الف ثانی کے قبیح ہیں۔ لیکن اُن کے بعض اشعار سے ہم شیخ اکبر کا مسلک بھی مستحکم کر سکتے ہیں۔“ (۱)

اقبال نے ”اسرار خودی“ میں مسلمانوں کو عرفانِ نفس، تعینِ ذات اور قوتِ عمل کا احساس دلاتے ہوئے فلسفۂ اشراق، غنی تصوف اور صوفیانہ شاعری پر تنقید کی کہ انہی چیزوں کے اثر سے مسلمانوں کی پوری قوم قوتِ عمل سے یکسر محروم ہو گئی ہے۔ ویسا ہے میں واضح طور پر وحدۃ الوجود کی مخالفت کی اور اسے مسلم قوم کی بے عملی کا سبب قرار دیا۔ اس پر بلقہ صوفیا بھڑک اٹھا اور ہر طرف سے مثنوی کی مخالفت میں مضامین شائع ہونے لگے۔ (۲) اقبال نے اپنا نقطہ نظر واضح کرنے کے لیے جو مضامین اور خطوط لکھے، اُن سے وحدۃ الوجود اور اس کے حوالے سے حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں، اس دور میں، علامہ کے کافی رجحانات پر خاصی روشنی پڑتی ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے اپنے قیامِ یورپ کے دوران میں مستشرقین کی توضیح کی روشنی میں وحدۃ الوجود کو سمجھا، جو وحدۃ الوجود، ویدانت، اتھا اور طول وغیرہ کو ایک ہی شے سمجھتے ہیں۔ نیز انھوں نے ابنِ تیمیہ اور ابنِ جوزی کی کتب کا مطالعہ کیا، جو درحقیقت وحدۃ الوجود کی غیر اسلامی تعبیر کے مخالف ہیں، تو علامہ وحدۃ الوجود کے مخالف ہو گئے۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے بھی اسی جانب اشارہ کیا ہے۔

”۱۹۱۲ء میں جب علامہ اقبال نے امام ابنِ تیمیہ کی کتابوں کا مطالعہ کیا تو وہ ابنِ عربی سے بدعین ہو گئے۔“ (۳)

در اصل وحدۃ الوجود اور ابنِ عربی کا نام لازم و ملزوم کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں۔ اور غیر مختلط صوفیا نے وحدۃ الوجود کی ایسی توجیحات کی ہیں جو اس نظریے کو اتھا اور طول کی طرف لے جاتی ہیں۔ ورنہ ابنِ عربی اور دیگر مقتدر علماء و صوفیا کی وحدۃ الوجود سے وہ مراد نہیں جو عوام لیتے ہیں۔ (۴) ابنِ تیمیہ، ابنِ جوزی اور ابنِ قیم وغیرہ بھی، وحدۃ الوجود کی غبی تعبیر

۱۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرار خودی، ص ۲۱۹

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ”معبر“ اسرار خودی“ از محمد عبداللہ قریشی، مجلہ اقبال، جلد ۲، شمارہ ۲، لاہور، مہرم اقبال، ۱۹۵۴ء، ص ۳۳۔ ۶۷

۳۔ جادید اقبال، ”قلبی ہنگامہ“ زندہ رود، ج ۲، ص ۲۱۹۔ ۲۳۲

۴۔ حق نواز، اقبال اور لذتِ پیکار، ص ۱۱۹۔ ۱۲۰

۵۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرار خودی، ص ۲۸

۶۔ دیکھیے محمد اویس ندوی، ”تصوف اور شیخین“، مشمولہ تصوف کیا ہے، ص ۸۹۔ ۱۱۰

۷۔ حسن اختر، ملک، ”ڈاکٹر“ اقبال اور ابنِ عربی، اقبال اور مسلم مفکرین، ص ۸۷۔ ۱۱۲

۸۔ محمد عبدالسلام خان، ”ابنِ عربی کا نظریہ وحدت وجود“، مشمولہ نقوش قرآن نمبر، ج ۴، ص ۲۲۷۔ ۲۶۹

۹۔ محمد مشتاق تھاروی، مفتی، ”صوفیا کا تصور اللہ“، ایضاً، ص ۱۳۶۔ ۲۲۶

اور غیر اسلامی، عجمی تصوف ہی کے خلاف ہیں۔

ابن عربی کے بارے میں ابن تیمیہ خود فرماتے ہیں:

”دجوری صوفیہ میں ابن عربی سب سے زیادہ اسلام کے قریب ہیں۔ کیونکہ وہ ظاہر اور مظاہر میں تمیز کرتے ہیں اور ان کے عبادات کے بحالانے کا حکم دیتے ہیں جن کی تاکید اکثر مشائخ نے کی ہے۔“ (۱)

لیکن چونکہ اقبال ابھی تک وحدۃ الوجود کو طول، اتحاد، عینیت، دیدانت ہی سمجھتے تھے، لہذا ان کتب کے مطالعہ سے وہ ابن عربی کا نظریہ سمجھے بغیر، ابن عربی اور مرجعہ نظریہ وحدۃ الوجود کے مخالف ہو گئے۔ (۲) اس دور کی خط و کتابت اور مضامین میں وہ اکثر مذکورہ علماء اور ان کی کتب کا تذکرہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ۱۵ جنوری ۱۹۱۶ء میں لکھے جانے والے مضمون ”اسرار خودی اور تصوف“ میں لکھتے ہیں:

”تصوف کا لٹریچر بہت وسیع ہے، اگر کوئی صاحب اس امر سے متعلق کچھ آگاہی چاہتے ہیں تو ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ ابن جوزی کی تفسیر اہلس کے اس حصہ کا مطالعہ کریں جو انھوں نے تصوف پر لکھا ہے۔“ (۳)

اکبر الہ آبادی کے نام ۲۷ جنوری ۱۹۱۶ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

”علامہ ابن جوزی نے جو کچھ تصوف پر لکھا ہے۔ اس کو شائع کروینے کا مقصد ہے۔ اس کے ساتھ تصوف کی تاریخ پر ایک مفصل دیباچہ لکھوں گا۔“ (۴)

۹ فروری ۱۹۱۶ء کو اقبال نے ایک مضمون ”سیر اسرار خودی“ کے عنوان سے لکھا۔ اس میں رقمطراز ہیں:

”میں تصوف اسلامیہ کی تاریخ پر ایک مفصل مضمون لکھ رہا ہوں جو مقرب علامہ ابن جوزی کی کتاب ”تفسیر اہلس“ کے اس حصے کے ساتھ شائع ہوگا جو انھوں نے وحدۃ الوجود کے رد میں لکھا ہے۔ اس مضمون سے ناظرین کو معلوم ہو جائے گا کہ وحدۃ الوجود کیا چیز ہے۔ اسلام میں یہ تحریک کس طرح پیدا ہوئی اور جن لوگوں کو صوفیہ کا امام سمجھا جاتا ہے۔ انھوں نے اسلامی تاریخ اور تفسیر قرآن میں کس قدر بے پروائی سے کام لیا ہے۔“ (۵)

اسی مضمون میں وہ مزید لکھتے ہیں:

”مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق علمائے امت کا اجماع ہے کہ یہ قطعاً غیر اسلامی تعلیم ہے۔“ (۶)

مزید فرماتے ہیں:

۱۔ یوسف سلیم چشتی، پرفیسر، شرح اسرار خودی، ص ۱۹۰

۲۔ مگر بعد میں علامہ کا ذیل ابن عربی کی طرف سے صاف ہو گیا تھا۔ اس امر پر دلائل منقریب پیش کیے جائیں گے۔

۳۔ ۱۔ یوسف سلیم چشتی، پرفیسر، شرح اسرار خودی، ص ۲۱۹ مرتب، سید عبدالواحد، لاہور، آئینہ ادب، ۱۹۸۸ء، ص ۲۰۰

۴۔ عطا اللہ، شیخ، اقبال نامہ، ج ۲، ص ۵۱

۵۔ مقالات اقبال، ص ۲۱۱-۲۱۲

۶۔ ایضاً ص ۲۱۸

”ہم وحدۃ الوجودیوں کو مسلمان بنانا نہیں چاہتے بلکہ مسلمانوں کو ان کے خنجر کے دام سے محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ ابن جوزی، ذخیرۃ اور ہندوستان میں حضرت مجدد الف ثانی حضرت عالمگیر غازی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور شاہ اسماعیل دہلوی نے یہی کام کیا ہے۔“ (۱)

اسی مضمون کی یہ عبارت بھی قابل غور ہے:

”یورپ کا علمی مذہب وحدۃ الوجود ہے۔ جس کے وہ حامی ہیں۔ میں تو اس مذہب سے جو میرے نزدیک ایک قسم کی زندگی ہے تاہم ہو کر خدا کے فضل و کرم سے مسلمان ہو چکا ہوں۔“ (۲)

علامہ کی تحریروں کے ان اقتباسات سے مندرجہ ذیل باتیں سامنے آتی ہیں۔

۱۔ علامہ کی وحدۃ الوجود کی مخالفت کا ایک بڑا سبب علامہ ابن جوزی کی کتاب ”تلیس الطیس“ کا مطالعہ معلوم ہوتا ہے۔ اسی قبیل کے دوسرے علماء مثلاً ابن تیمیہ، ذخیری اور شاہ اسماعیل کے اثرات بھی نمایاں ہیں۔

۲۔ علامہ وحدۃ الوجود کو غیر اسلامی تعلیم قرار دینے میں علمائے امت کو متفق سمجھتے ہیں۔

۳۔ آخری اقتباس سے واضح ہوتا ہے کہ علامہ جس وحدۃ الوجود کو زندگی قرار دیتے ہیں اور جس سے تاہم ہو کر وہ مسلمان ہو چکے تھے، یہ وہی وحدۃ الوجود تھا جس کا قائل یورپ کا علمی مذہب یعنی یورپی مفکرین تھے۔

ان نکات کا تجزیہ بتاتا ہے کہ اقبال کی وحدۃ الوجود کے معاملے میں شدت، ابن تیمیہؒ ابن جوزی اور ان کے قسمن کے افکار کا پرتو لیے ہوئے تھی۔ ظاہر ہے کہ ان علماء کے خلوص پر شک نہیں کیا جاسکتا، ان کا مقصد شریعت کو بدعات سے پاک کرنا تھا مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ مذکورہ علماء اپنے مقاصد کے حصول میں بعض مقامات پر تشدد ہو گئے ہیں۔ ابن جوزی کے حوالے سے شاہ عبدالحق محدث دہلوی لکھتے ہیں:

”ابن جوزی کے روئے کا تو کوئی جواز نہیں۔ انھوں نے طریقت کے ائمہ اور امت مسلمہ کے ارباب فضیلت کی طرف جہالت، جنون اور گمراہی کی نسبت کی ہے۔ ان پر شدید ترین طعن و تفتیح کیا ہے اور اس معاملہ میں وہ اعتدال اور انصاف کے راستے سے ہٹ گئے ہیں اور ظاہر یہ ہے کہ وہ صوفی کرام کے مخالف اور حقیقی منکر ہیں۔ جیسے کہ ان کے کلام سے ظاہر ہے۔ اگرچہ انھوں نے تکلف سے کام لیتے ہوئے معذرت کی ہے اور اس بات کی آڑ لی ہے کہ ان کا مقصد شریعت کو بدعات سے پاک کرنا، شریعت پر بغیر اور علم کی امانت کا ادا کرنا ہے۔“ (۳)

وحدۃ الوجود پر ابن تیمیہؒ کی تنقید کا جائزہ لیتے ہوئے محمد حنیف ندوی لکھتے ہیں:

۱۔ مقالات اقبال، ص ۲۱۱۔ ۲۱۲

۲۔ ایضاً، ص ۲۱۳

۳۔ عبدالحق محدث دہلوی، شاہ، تعارف فقہ تصوف، مترجمہ: محمد عبدالحکیم شرف قادری، لاہور، المآز پبلی کیشنز، ۱۹۹۹ء، ص ۱۰۶

”صوفیائے وحدۃ الوجود کے جس تصور کو اپنایا ہے وہ فلسفیانہ وحدۃ الوجود ہے قطعی مختلف ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کے اعتراضات کا ہدف جو تصور ہے اس سے یقیناً حلول، اباحت، ترک عمل اور جبر کے داعیے ابھرتے ہیں اور اس حد تک ان کی تنقید بائبل، بجا، برہن اور صحیح ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ صوفی کی تاریخ، احوال اور مواجید سے اس امر کی تائید نہیں ہو پاتی کہ اس تصور نے لازماً ان میں برائیوں کی تخلیق کی ہے اور زندگی کے بارے میں اس فاسقانہ روحان کی پرورش کی ہے۔ بلکہ اس کے برعکس اس گردہ کے اخلاق و سیرت کے سرسری مطالعہ سے یہ چونکا دینے والی حقیقت نظر و نظر کے سامنے آتی ہے کہ ان لوگوں کی اخلاقی اور روحانی سطح کس درجہ اونچی اور یہ حضرات خواہشات نفس کی غلامی سے کس درجہ آزاد ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی صورت میں پاکہازوں کا یہ طائفہ عرب و دنیا کے اداہائے مشہور و ناز کا اسیر ہونے والا نہیں۔ یہ حضرات جب وحدۃ الوجود کا نعرہ مستانہ بلند کرتے ہیں تو ان کا مقصد کسی فلسفہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ ان کی فرض و غایت یہ ہوتی ہے کہ بجز اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کے اور کوئی شے حسن و کمال کے وصف سے محض نہیں اور یہ کہ ان کی محبت اور ان کا اللہ تعالیٰ سے تعلق خاطر تصور بغیر کو کسی عنوان برادشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں۔ یہ دیا اندازی کے ساتھ محسوس کرتے ہیں کہ اس عالم رنگ و بکبت اور معشوق ہزار شیوہ میں حسن اور نکھا ردلا دیزی اور رنگا رنگی صبح ازل ہی کی تجلیات کا پر تو اور انعکاس ہیں۔“ (۱)

علامہ اقبال نے بعد میں خود بھی ابن تیمیہ اور ابن جوزی کی شدت کو پسند کی نگاہ سے نہیں دیکھا۔ محمد حسین عرشی کی گواہی ہے کہ:

”ایک محبت میں، میں نے علامہ ابن جوزی کی ”تلیس الیہس“ کا ذکر کیا، اس میں مصنف نے کامل جرات اور پاک دلی سے الیہس کے جتھ کنڈوں اور مقدس مذہبی جماعتوں پر اس کے اثرات کی وضاحت کی ہے۔ اس ضمن میں صوفیوں کے معائب بھی دل کھول کر بیان کیے ہیں۔ میں نے اس حصہ کا کچھ ذکر کر کے حضرت علامہ کی رائے دریافت کی۔ آپ نے ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا۔ میں نے کہا، علامہ ابن تیمیہ کی روش بھی تصوف کے خلاف ابن جوزی سے کچھ کم نہیں۔ آپ نے اس پر بھی کچھ ایسے الفاظ فرمائے، جن کا خلاصہ یہ تھا کہ بعض لوگ حقیقت سے واقف نہیں ہوتے اور نظر بر ظاہر عیب چینی شروع کر دیتے ہیں۔“ (۲)

مندرجہ بالا اقتباس کا آخری جملہ، زیر تجزیہ دور میں وحدۃ الوجود اور ابن عربی کے بارے میں علامہ کے اپنے رویے پر پوری طور ح صادق آتا ہے۔

علامہ کا یہ فرمانا بھی کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کے غیر اسلامی ہونے پر علماء امت کا اجماع ہے، محل نظر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر دور میں بڑے بڑے جید علماء اس نظریے کے ماننے والے رہے ہیں؛ مثلاً الفارابی، ابن سینا، محقق دوانی، مولانا رومی، امام غزالی، حضرت مجدد دہلوی، مولانا بجا معلوم، مولانا فصل حق خیر آبادی، مولانا عبدالحق خیر آبادی، حکیم سید برکات

۱۔ محمد حنیف ندوی، عقلیات ابن تیمیہ، لاہور، ادارۃ تہذیب اسلامیہ، ۲۰۰۱ء، ص ۳۰۰۔ ص ۳۰۱۔

۲۔ محمد حسین عرشی، ”علامہ اقبال کی محبت میں“، مشمولہ: ملفوظات اقبال، مرحوم ڈاکٹر ابوالیث صدیقی، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء، ص ۷۷۔ ص ۷۸۔

احمد ٹوکی، مولانا اشرف علی تھانوی (۱) اور پیر سید مہر علی شاہ جیسے مقتدر علماء اور صوفیا اس نظریے کے ماننے والوں میں شامل ہیں۔ اصل بات بقول یوسف سلیم چشتی یہ ہے کہ:

”ہمارے علماء کو لفظ وحدۃ الوجود نہ کر جو حشمتی ہوئے تکتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وحدۃ الوجود اور اتحاد الوجود میں جو فرق ہے یہ حضرات اس کو مد نظر رکھنے کی ذمت گوارا نہیں فرماتے۔“ (۲)

اس دور میں اقبال کے ساتھ بھی یہی ہوا، وہ وحدۃ الوجود کی حقیقت کو مکمل طور پر سمجھے بغیر، اس کی مرہبہ توجیح اور تنقیدی مباحثہ پڑھ کر اسے اتحاد، حلول اور عینیت سمجھتے ہیں۔ یورپی مفکرین اور مستشرقین بھی وحدۃ الوجود کو یہی سمجھتے ہیں۔ لہذا اعلامہ، زیر تجزیہ اقتباسات میں، اسی وحدۃ الوجود کو زندقہ یا کفر قرار دے رہے ہیں۔ مذکورہ مضمون ”اسرار خودی اور تصوف“ میں اقبال واضح الفاظ میں فرماتے ہیں:

”دیدانت اور وحدۃ الوجود ایک ہی چیز ہے۔“ (۳)

۱۰۔ جولائی ۱۹۱۶ء کو سید فتح اللہ کاظمی کے نام خط میں لکھتے ہیں

”میرے نزدیک تصوف وجودی مذہب اسلام کا کوئی جزو نہیں بلکہ مذہب اسلام کے مخالف ہے اور یہ تعلیم غیر مسلم اقوام سے مسلمانوں میں آئی۔“ (۴)

سید سلیمان ندوی کو ۱۳ نومبر ۱۹۱۷ء کے خط میں لکھتے ہیں:

”مسئلہ وجود زیادہ تر بد مذہب (سمت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہے۔“ (۵)

علامہ اقبال کی اس دور کی تحریروں کے مطالعہ سے یہ اندازہ بھی ہوتا ہے کہ علامہ کا ذہن ابھی تک نظریہ وحدۃ الوجود کے بارے میں کسی حتمی نتیجے پر نہیں پہنچ سکا۔ ۲۳ فروری ۱۹۱۶ء کے ایک خط میں شاہ سلیمان پچلاوری کو لکھتے ہیں:

”اس وقت بھی مجھے اپنے خیال کے لیے کوئی خدمت نہیں۔ اس لیے بذریعہ عریض آپ کی خدمت میں ملتس ہوں کہ

آپ ازراہ عنایت و کرمیت چند ارشادات تطبیق فرمادیں۔ میں ان ارشادات کی روشنی میں فصوص اور فتوحات کو پھر

پڑھوں گا اور اپنے علم درائے میں مناسب ترمیم کروں گا۔“ (۶)

۱۔ مولانا اشرف علی تھانوی کے بارے میں یہ غلط فہمی عام ہے کہ وہ وحدۃ الوجود کے سخت مخالف تھے اور ڈاکٹر سید عبداللہ نے بھی اپنے مضمون ”شیخ اکبر ابن عربی اور اقبال“ میں اسی غلطی کو دہرایا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مولانا اشرف علی تھانوی، وحدت الوجود کی درست تعبیر کے دل سے قائل تھے۔

تفصیل کے لیے دیکھیے مولانا اشرف علی تھانوی کی مندرجہ ذیل کتب

بودار النواور، التلخیص عن مہمات التصوف، شریعت و طریقت، تعلیم الدین

۲۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر شرح اسرار خودی، ص ۱۹۱

۳۔ مقالات اقبال، ص ۲۰۴

۴۔ عطا اللہ، شیخ، مرتب، اقبال نامہ، ج ۲، ص ۴۰

۵۔ ایضاً، ص ۸۰

۶۔ بشیر احمد، مرتب، الوار اقبال، کراچی، اقبال اکاڈمی، ۱۹۶۱ء، ص ۱۷۸

اسی طرح یہ بھی صاف محسوس ہوتا ہے کہ علامہ کو وحدۃ الوجود کی تعبیر سے کلی اختلاف نہ تھا۔ شاہ سلیمان چلواری ہی کے نام ۹۔ مارچ ۱۹۱۶ء کے خط میں لکھتے ہیں۔

”آپ کے خطوط نہایت دلچسپ ہیں اور محالیت سے رکھنے کے قابل، نہ کہ ردی کی فوکری میں بھٹکنے کے قابل جیسا کہ آپ نے لکھا ہے میں نے ان کو خود پڑھا اور بیوی کو پڑھنے کے لیے دیا ہے۔ یہ اعتراف ضرور کرتا ہوں کہ بعض بعض مقامات سے مجھے اختلاف ہے اور یہ سب مقامات مسئلہ وحدت الوجود سے تعلق رکھتے ہیں۔ جب آپ اپنے مضمون میں زیادہ تشریح سے کام لیں گے تو ممکن ہے کہ مجھے اختلاف نہ رہے کیونکہ کتب بات میں ایک آدھ جگہ مسئلہ مذکور کی ایک ایسی تعبیر بھی ہے جس سے مجھ کو نطق اختلاف نہیں اور نہ کسی مسلمان کو ہو سکتا ہے۔“ (۱)

بہر حال اسباب کچھ بھی ہوں، یہ بات طے ہے کہ اس دور میں اقبال وحدۃ الوجود (وحدۃ الوجود کو حلول، اتحاد، نوافلطنیت اور ویدانت سمجھتے ہوئے) کی مخالفت پر کمر بستہ تھے۔ نظریہ وحدۃ الوجود کی مخالفت کے تناظر میں اب علامہ کے ذہن میں حقیقت مطلقہ کا جو تصور تشکیل پاتا ہے، اُس کا سراغ بھی، ”اسرار خودی“ کے مباحث پر مبنی انہی تحریروں میں ملتا ہے۔

۱۵ جنوری ۱۹۱۶ء کو لکھے جانے والے مضمون ”اسرار خودی اور تصوف“ میں لکھتے ہیں:

”میرا مذہب یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نظام عالم میں جاری و ساری نہیں بلکہ نظام عالم کا خالق ہے اور اس کی ربوبیت کی وجہ سے یہ نظام قائم ہے جب وہ چاہے گا اس کا ماتمہ ہو جائے گا۔“ (۲)

نیا زاد الدین خان کے نام ۱۱ ستمبر ۱۹۱۶ء کے ایک خط میں فرماتے ہیں:

”ام غزالی کی نسبت یہ فیصلہ کرنا کہ وہ ہر ادب یا ہر ازادست کے قائل تھے، نہایت مشکل ہے۔ وہ فلسفی تھے اور دونوں طرف کی مشکلات کو خوب سمجھتے تھے۔ حال کے عہد میں جرمن کے مشہور فلسفی لائبا، بالکل دوسرا غزالی ہے۔ یعنی خدا کے سچے و بصیر ہستی ہونے کا بھی قائل ہے اور ساتھ اس کے اس بات کا بھی قائل ہے کہ وہ ہستی ہر شے کی عینا ہے۔ میرے نزدیک منطقی اعتبار سے کوئی آدمی ایک ہی وقت میں ان دونوں فتنوں کا قائل نہیں ہو سکتا۔ اس واسطے لائبا کا فلسفہ یورپ میں مقبول نہیں ہوا۔ اس کی تعلیم ان قسم کی تھی کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الوجودوں کی طرف میلان رکھنے والی طبائع کے لیے موزوں تھا۔ مگر میرا مذہب تو یہ ہے کہ یہ سارے مباحث مذہب کا مفہوم غلط سمجھنے سے پیدا ہوئے ہیں۔ مذہب کا مقصد عمل ہے نہ کہ انسان کے عقلی اور دماغی تقاضوں کو پورا کرنا۔“ (۳)

۱۱ جنوری ۱۹۱۸ء کے ایک خط میں خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں:

”آپ کو معلوم ہے تقریباً دو سال ہوئے میں نے ان اعتراضات کے جواب میں جو آپ نے مثنوی ”اسرار خودی“ پر

۱۔ بشیر احمد، ارمحرب، انوار اقبال، کراچی، اقبال اکاڈمی، ۱۹۶۱ء، ص ۱۸۲

۲۔ مقالات اقبال، ص ۲۰۳

۳۔ مکاتیب اقبال، نیا زاد الدین خان، لاہور، بزم اقبال، ۱۹۵۳ء، ص ۵

کیے تھے۔ چند مضامین مساعلیٰ تصوف پر لکھے تھے۔ جس کا مقصد صرف یہ تھا کہ وحدۃ الوجود ان معنوں میں کہ ذات باری ہر شے کے عین ہے۔ قرآن سے ثابت نہیں۔ (۱)۔
۲۳ جنوری ۱۹۲۱ء کو پروفیسر نکلسن کے نام خط میں لکھتے ہیں:

"I believe there is a Divine Tendency in the universe, but this tendency will eventually find its complete expression in a higher man, not in a God subject to time, as Alexander implies in his discussion of the subject. I do not agree with alexander's view of God" (2)

علامہ اقبال کی تحریروں کے مندرجہ بالا اقتباسات کے غائر مطالعہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ علامہ کے نزدیک:

- ۱۔ اللہ تعالیٰ کائنات میں جاری و ساری نہیں۔
- ۲۔ اس نظام عالم کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔
- ۳۔ اللہ کی ربوبیت کے باعث یہ نظام قائم ہے اور وہ جب چاہے گا اس کا خاتمہ ہو جائے گا۔
- ۴۔ ذات باری ہر شے کی عین نہیں۔
- ۵۔ کائنات میں شان الہی جلوہ گر ہے اور یہ شان ایک اعلیٰ و برتر انسان کے پیکر میں رونما ہوگی (انسانِ کامل)

شان الہی کی جلوہ گری سے اقبال کی مراد یقیناً صفات الہیہ کی جلوہ گری ہے۔ انسان اپنی کوشش سے ان صفات کو اپنا کر نیابت الہی کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی بھی ”شان الہی“ سے یہی مراد لیتے ہیں:
”اقبال کی مراد اس جلوہ گری سے نیابت و خلافت الہیہ ہے نہ کہ تجسم خالق، کیونکہ یہ بات تو قرآن حکیم کی تعلیم کے خلاف ہے۔“ (۳)

اسی طرح اقبال کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی شان اور صفات کے جلوے، کائنات اور اس دنیائے عالم میں بکھرے ہوئے ہیں مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ سارا جہاں، خدا بن گیا یا ان صفات کو اپنانے والا، خدا بن جائے گا، جیسا کہ ہندومت، بدھ مت، نوفلاطونیت، وحدۃ الوجود کی غلط توجیحات اور مغرب کے وحدۃ الوجودی فلاسفہ کے نزدیک سمجھا جاتا تھا۔ اقبال، خود نکلسن کے نام مذکورہ بالا خط میں الٹیزندر کے بارے میں لکھتے ہیں:

"The English reader ought to approach this idea not through the German thinker, but through an English thinker of great merit-- I mean Alexander--"

۱۔ بشیر احمد ڈار مرتب، انوار اقبال، ص ۱۸۳

2. Bashur Ahmed Dar, Ed, Letters of Iqbal, Lahore, Iqbal Academy, 1978. P.141-142

۳۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر شرح اسرار خودی، ص ۱۲۳

whose Gifford lectures, delivered at Glasgow, were published last year His chapter on Deity and God (Chapter I, Book IV, p. 341, Vol II) is worth reading On page 347, he says: "Deity is thus the next higher empirical quality to mind, which the universe is engaged in bringing to birth. That the universe is pregnant with such a quality-- we are speculatively assured. What that quality is we cannot know, for we can neither enjoy nor still less contemplate it. Our human altars still are raised to the unknown God. If we could know what Deity is, how it feels to be Divine, we should first have to become as Gods " Alexander's thought is much bolder than mine".(1)

اسی طرح ہندومت اور بدھ مت میں بھی یہ خیال ایک مسئلہ بن گیا تھا کہ اپنی خودی کو سفر کر دینے سے انسان خدا کا ہم ذات ہو جاتا ہے یا خود خدا بن جاتا ہے۔ گنجی تصوف اور وحدۃ الوجود کی غلط تعبیر کرنے والے اصحاب نے بھی اسی لیے فنا کی تعلیم دی، مگر بقول خلیفہ عبدالکحیم:

"اقبال کی تعلیم اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خود خدا کی ماہیت خودی ہے اور خودی کی ماہیت مقصد آخری اور مقصد کوش: "فخلقوا باسحاق اللہ" کی تعلیم کے مطابق انسان کو بھی تخلیق مقصد سے اپنی خودی کو استوار کرنا چاہیے۔"

(۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک ذات باری تعالیٰ نہ تو قطعی طور عالم میں جاری و ساری ہے اور نہ پوری طرح ماوراء ہے۔ وہ ایک حد تک (شان و صفات کی جلوہ گری کی حد تک) جاری و ساری بھی ہے اور ایک حد تک ماوراء بھی۔ ذات باری تعالیٰ کے ماوراء ہونے سے یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ انسان جس کے صفات کمالیہ حاصل کرنا چاہتا ہے وہ ذات خود اس سے بلند ہے اور جاری و ساری ہونے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی شان اس عالم میں جلوہ گر ہے، انسان اُس کی صفات کو اپنا کر اُس کا قرب حاصل کر سکتا ہے، مگر اپنی خودی برقرار رکھتے ہوئے۔

در اصل اقبال مسلم قوم کو زندہ و بیدار دیکھنے کے متنی تھے۔ (۳) وہ اس کے گلے سے غلامی کا طوق اتار کر اس کا کھویا ہوا مقام واپس دلانا چاہتے تھے۔ اس کے لیے حرکت و حرارت، جوش و جذبہ اور عمل کی ضرورت تھی۔ اقبال نے اسی حرکت و عمل کا پیغام اپنے نظریہ خودی کے ذریعے "اسرار و رموز" میں دیا۔ اس ضمن میں اقبال انتہائی پر جوش اور جذبہ بآتی تھے اور جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ اقبال، اس دور میں، وحدۃ الوجود کو مغربی فلاسفہ اور مستشرقین کی توحید کی روشنی میں نو

فلاطونیت، ویدانت، شینیت، حلول اور اتحاد کا مماثل سمجھتے تھے۔ اس پر مستزاد یہ کہ وہ وحدۃ الوجود کو امت مسلمہ میں بے عملی کا داعی سمجھتے ہوئے، اس کی بربادی کا سبب قرار دیتے تھے۔ یہ اسلامی وحدۃ الوجود اور افلاطونی افکار کو یکساں سمجھنے کا نتیجہ تھا۔ پھر، اس دور میں انھوں نے وحدۃ الوجود اور ابن عربی کے مخالف علماء کی کتب کا مطالعہ کیا اور اس کی ایک طرفہ مطالعہ سے ایک رائے قائم کر لی۔ یہی وہ اسباب تھے جن کی بنا پر اقبال وحدۃ الوجود کے شدید مخالف بن گئے۔ لیکن چونکہ، جس وحدۃ الوجود کے وہ مخالف تھے (اور مسلمان اس کا مخالف ہونا بھی چاہیے) اسلامی وحدۃ الوجود کا وہ منشا ہی نہیں۔ لہذا گذشتہ ادراک میں پیش کردہ شواہد سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ وحدۃ الوجود کی واضح مخالفت کے باوجود (جو یقیناً غیر اسلامی وحدۃ الوجود کی مخالفت تھی) اسلامی وحدۃ الوجود کے قائل دکھائی دیتے ہیں۔ اسرار خودی کی فصل ”در بیان ایک اصل نظام عالم از خودی است“ اور نکلسن کے نام مذکورہ خط کا یہ جملہ بالخصوص اسلامی وحدۃ الوجود کی جانب علامہ کے واضح رجحان کی نمائندگی کرتا ہے:

(1) "I believe there is a Divine tendency in the universe".

اسی خط میں پیش کردہ دوسرے اقتباس میں، علامہ الیگزینڈر کے بارے میں فرماتے ہیں:

(2) "Alexander's thought is much bolder then mine"

اس کا صاف یہ مطلب ہے کہ الیگزینڈر تو انسان کے بالآخر خدا میں مدغم ہو کر خدا بن جانے کا قائل ہے جبکہ اقبال کائنات میں الوہی رجحان اور شان الہی کو تو جاری و ساری تسلیم کرتے ہیں مگر انسان کے خدا بن جانے یا کائنات کی ہر شے کے خدا ہونے کے ہرگز قائل نہیں۔ اس طرح اقبال اللہ کی مادورائیت کے ساتھ ساتھ ایک حد تک سرانیت کے بھی قائل ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جسے اکثر ماہرین اقبالیات سمجھ نہیں سکے اور کسی نے تو اقبال کو صاف، غیر اسلامی وحدۃ الوجود کا حامی قرار دے ڈالا مثلاً علی عباس جلالپوری (۳) اور کچھ نے انھیں یکسر وحدۃ الوجود کا مخالف قرار دینے پر پورا زور قلم صرف کر دیا مثلاً ڈاکٹر سید عبداللہ (۴) جبکہ اصل بات اتنی سی ہے کہ علامہ غیر اسلامی وحدۃ الوجود کے سخت مخالف اور اسلامی وحدۃ الوجود کے ماننے والوں میں سے ہیں، دوسرے لفظوں میں وہ اللہ کے مادورائیت کے ساتھ ساتھ سرانیت کے بھی قائل ہیں۔

1. Letters of Iqbal, P.141

2. Ibid, P.142

۳۔ دیکھیے مقالات ”اقبال کا تصور امت باری“ اور ”اقبال اور نظری وحدت الوجود“ مشمول اقبال کا علم کلام از علی عباس جلالپوری۔

۴۔ دیکھیے شیخ اکبر اور اقبال از ڈاکٹر سید عبداللہ۔

۵۔ دیکھیے مقالہ ہندو مت نمبر ۱۹، ۲۶۔

ایوان کلام آراء ام الکتاب، لاہور، اسلامی اکادمی، ۱۹۹۹ء

امین احسن اصلاقی، قرآن اور فلسفہ کے بنیادی مسائل

نقوش برآں ابن مبرج، ۲۔ ۳، لاہور، ادارہ فروغ اُردو

اور یہ کوئی اچھنبے کی بات نہیں واصل تو حیدی مذاہب کا خدا اورائی بھی ہے اور سریانی بھی۔ (۵)
بشیر احمد ڈار لکھتے ہیں۔

”یہ بھی حقیقت ہے کہ جس طرح تو حیدی مذاہب میں خدا کو مادورائی کے ساتھ ساتھ سریانی بھی پیش کیا گیا ہے۔ اسی طرح اقبال کے ہاں اس مادرائیت کے ساتھ ساتھ سریانیت بھی موجود ہے۔“ (۱)

اقبال حقیقت مطلقہ کی مادرائیت کے ساتھ ساتھ اس کی سریانیت کے بھی قائل ہیں مگر غیر اسلامی سریانیت کے نہیں جو کہ حلول اور اتحاد پر منتج ہوتی ہے اور فنا کا سبق دیتی ہے۔ اقبال تو انسانی خودی کی فنا کے سخت مخالف ہیں وہ انسانی خودی کو مستحکم اور برقرار رکھتے ہوئے، خدائی صفات اپنانے کا سبق دیتے ہیں۔ یہی اسلامی وحدۃ الوجود کی تعلیم ہے اور خدائی صفات سے مملو یہی انسان، ابن عربی اور ابن الہی کی ہے ہاں انسان کامل اور اقبال کے ہاں مردوموں کے روپ میں جلوہ گر ہوتا ہے۔

اس دور میں، اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود کے مابین فرق نہ کر سکنے کے حوالے سے اقبال کے ذہن میں خدشات کی ایک مدہم سی لہر موجود تھی جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ واضح ہوتی چلی گئی۔ ”اسراہِ خودی“ کی اشاعت کے بعد مختلف علماء اور بزرگوں سے خط و کتابت میں یہ کیفیت زبردست اضطراب کے روپ میں نمودار ہوتی ہے۔ (۲) بالخصوص علامہ سلیمان ندوی سے وہ بار بار استفسارات کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ لہذا سید سلیمان ندوی ایک خط میں اقبال کو لکھتے ہیں۔

”وحدۃ الوجود کے باب میں آپ نے کئی دفعہ پوچھا۔ وحدۃ الوجود کی کئی تشریحات ہیں اور ان کے اختلافات معنی کی بنا پر حکم بدل جاتا ہے۔ انہی میں سے ایک وہ ہے جس کو جابل صوفیا مانتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ خالق اور مخلوق کے درمیان فرق اعتباری رہ جائے بلکہ ہر مخلوق کو دعویٰ خالق ہو جائے۔ یہ تمام ترکہ ہے اور اس کا ماخذ توفلاطونیت معلوم ہوتی ہے اور ہندوؤں کا فلسفہ بھی اسی قبیل کا ہے۔ ہندوستان میں یہ مسئلہ مخدوم اشرف جہانگیر سنائی کی روایت کے مطابق آٹھویں صدی ہجری میں آیا۔ درند حضرات چشت کے کلام میں، حضرت سلطان الہند خواجہ معین الدین چشتی سنجر سے لے کر حضرت سلطان الاویلا نظام الدین کی ملفوظات میں اس کا ذکر یا نہیں آیا۔ حضرت مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، مولانا اسلم شہید وغیرہ وحدۃ الوجود یا وحدۃ الشہود کی جو تشریح کرتے ہیں اس کا مقصد مسئلہ تقوینت کی تفصیل ہے۔“

”انت قیوم السموات والارض ومن فیہن“

حدیث صحیح میں وارد ہے۔ اور اس کی تشریح برذاق وحدۃ الوجود یہ ہے کہ ساری مخلوقات اپنے وجود و بقا میں ہر آن اللہ تعالیٰ کی محتاج ہیں، جس طرح وہ اپنے خلق میں محتاج ہیں۔ ”اتم الفقر“ سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری حقیقت فقر محض ہے اور ”اللہ هو الغنی“ سے ظاہر ہے کہ وہی غنی ہے۔ فقر کے دوسرے معنی عدم کے ہیں ہماری حقیقت عدم ہے، جس میں وجود یا کسی صفت کی نیرنگی ذات ہی کی صفات کے عکس ہیں۔ غل (سایہ) کی حقیقت عدم ہی ہے، عدم کو کار نامہ غل

۱۔ بشیر احمد ڈار، ”اقبال اور وحدت الوجود“، مشمولہ: اقبال اور فنون، ص ۱۰۶۔

۲۔ دیکھیے الف۔ و۔ نیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال ص ۱۳۵۔ ۱۶۷

ہے۔ تاہم کسی عمل کا وجود اصل کے بغیر نہیں ہوتا۔ اس لیے عمل کا وجود اپنی ذات میں ہم معنی عدم ہے لیکن اصل کے پر تو سے وجود کا ایک وہی نقش پالیتا ہے۔ یہ ان حضرات کا وحدۃ الوجود ہے۔ گو کہ ہمارے نزدیک حضرت مجدد صاحب کا یہ مسلک، اخیر مسلک نہیں۔ اخیر مسلک وہی وحدۃ حقوہ ہے جس پر شرع واروہے (کمائی الکتوبات)۔ ہمارے حضرات کے یہاں وحدۃ الوجود کا تصور ایک عالی کیفیت ہے جس کی نظر میں اللہ تعالیٰ کی محبت و عظمت و جلالت یوں چھا جائے جیسے آفتاب کے طلوع سے سارے ستارے چھپ جاتے ہیں مگر محدود نہیں ہوتے جیسے بجوں کا یہ قول تمثیل کی نقلی شکل سمجھیں۔

جس وحدۃ الوجود کو ہم نے فلاسفہ افلاطونی خیال کیا ہے یا ہندوؤں سے ماخوذ بھی بتایا ہے وہ یہ ہے کہ ذات الہی ہی پھیل کر عالم بن گئی ہے جیسے اظہار ہی پھٹ کر جزوہ بن جاتا ہے (اس خیال کو رد کرنے کی ضرورت تھی اس لیے ابن عربی وغیرہ نے تفصیل لکھی جیسا کہ حضرت مجدد نے اکبر اور جہانگیر کے خلاف کیا) یہی ہے جو ایک رہا گی میں عمر خیام کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

حق جاں جہاں است و جہاں جملہ بدن ارواح و ملائکہ حواس این تن
افلاک و عناصر موالید اعضاء توحید ہمیں است و دگر ہا ہم فن (۱)

اس طرح اپنی جستجو، بعض بزرگوں، مشاہیر اور بالخصوص سید سلیمان ندوی سے خط و کتابت کے ذہن میں تصوف اور وحدۃ الوجود کی صحیح تصویر اُتار دی۔ ا۔ د۔ نسیم اسی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”سید سلیمان ندوی سے تصوف اور وحدۃ الوجود پر علامہ اقبال کی متوقف خط و کتابت کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ سید موصوف نے علامہ کو تصوف خصوصاً وحدۃ الوجود کے صحیح رخ سے آشنا کروایا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علامہ اقبال اپنی زندگی کے آخری ایام میں تصوف اور وجود دونوں کے قائل ہو گئے تھے لیکن اسی تصوف اور وجود کے جو اسلام کی چھاپ لیے ہوئے ہے، غیر اسلامی تصوف اور وجود کے وہ آخروں تک مخالف رہے۔“ (۲)

ڈاکٹر ملک حسن اختر بھی اس موقف سے متفق ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

”علامہ اقبال نے اسراخودی کے دیباچے میں سرسری طور پر لفظ وحدۃ الوجود کا ذکر کیا تھا اور جب اس پر شور اٹھا تو انھوں نے اپنی عربی کے خلاف زیادہ شدید لہجہ اختیار کر لیا مگر جب یہ شور ختم کیا اور انھیں شٹلے والے سے غور و فکر کا موقع ملا تو انھوں نے تصوف (وحدۃ الوجود) کو اتنا بد انھیں سمجھا چنانچہ ان کے خطبات اور آخری زمانے کی شاعری اس کی گواہ ہے۔“ (۳)

ان دلائل اور ماہرین اقبالیات کی آراء کی روشنی میں یہ واضح ہوتا ہے کہ ”اسراخودی“ کے بعد علامہ اقبال اسلامی

۱۔ عبدالماجد ریا آبادی، مرتب، مکتبہ سلیمانی، ج۔ ۱، لکھنؤ، صدق بک انجمنی، ۱۹۶۳ء میں ۸۳

۲۔ الف۔ د۔ نسیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال ص ۱۵۵

۳۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم مفکرین، ص ۱۰۹

اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود کے مابین فرق کرنے لگے تھے اور اُن کا ذہن اسلامی وحدۃ الوجود کی طرف سے صاف ہو گیا تھا۔ لہذا ”اسرار رموز“ کے بعد علامہ اپنی تمام کتب میں نظریہ وحدۃ الوجود کے قائل دکھائی دیتے ہیں۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی بھی اسی موقف کے حامی ہیں:

”اسرار رموز کو مستثنیٰ کر کے اقبال نے اپنی ہر تصنیف میں وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے۔“ (۱)

ایک اور مضمون میں لکھتے ہیں:

”پیام شرق (۱۹۲۳) سے لے کر ارمغانِ جاز (۱۹۳۸) تک اقبال نے اپنی تمام تصانیف میں وحدۃ الوجود کی تعلیم

دی ہے۔“ (۲)

پروفیسر موصوف بھی اس امر کی تائید کرتے ہیں کہ علامہ ”اسرار رموز“ کے بعد وحدۃ الوجود کے قائل تو ہو گئے تھے مگر اسلامی وحدۃ الوجود کے، لہذا ”شرح اسرارِ خودی“ میں لکھتے ہیں:

”زندگی کے آخری دور میں انھوں نے اس مسئلہ پر بہت زیادہ فکر کیا اور میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ مرنے سے پہلے وہ بچے ”وجودی“ بن گئے تھے لیکن یہ ضرور ہے کہ وہ وحدۃ الوجود کی غیر اسلامی تعبیر سے ہمیشہ متنفر رہے۔“ (۳)

علامہ اقبال کی صحبتوں سے فیض یافتہ عالم اور معتبر ماہر اقبالیات کی ان آراء کے ساتھ اب ”اسرارِ خودی“ کے بعد کی کتب اقبال سے، بالترتیب، اس موقف کی تائید میں شواہد پیش کیے جاتے ہیں:

رموز بے خودی (۱۹۱۸ء)

بسر این باطل حق بیزار

تج لا موجود الا ذو بزن (۴)

پیام شرق (۱۹۲۳ء)

کرا جوئی، چرا دریچ و تابی؟

کہ او پیدا است تو زیر نقابی

تلاش اوئی، جز خود نہ بینی

۱۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرارِ خودی، ص ۱۶۰

۲۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، ”اقبال اور وحدت الوجود“ مشمولہ مقالات یوسف سلیم چشتی، ص ۱۵۱

۳۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح اسرارِ خودی، ص ۱۸۷

۴۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۱۳۰

۵۔ ایضاً، ص ۲۲۲

تلاش خودکشی، جز او نیابی (۵)

پیام مشرق کی اس رہائی میں علامہ اقبال نے واضح طور پر ”وحدۃ الوجود“ کی تعلیم دی ہے۔ لہذا پروفیسر یوسف سلیم چشتی کہتے ہیں۔

”وحدۃ الوجود کا بڑے سے بڑا مخالف بھی یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ اس رہائی میں اقبال نے بلا شک و شبہ وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے۔ چنانچہ جب میں نے عبد الوہاب عزام سے دریافت کیا کہ آپ نے پیام مشرق کے عربی ترجمے میں اقبال کی اس اہم رہائی کا عربی میں ترجمہ کیوں نہیں کیا؟ تو انہوں نے صاف لفظوں میں یہ جواب دیا کہ ”میں وحدۃ الوجود کا مخالف ہوں۔ اقبال نے اس رہائی میں وحدۃ الوجود کی تعلیم دی ہے۔ اس لیے میں نے عمد اس کا ترجمہ نہیں کیا۔“ (۱)

ز خضر ایں کلمہ نادر شنیدم
کہ بحر ازل موج خو دیرینہ تراست (۲)

گئے صد لشکر انگیز و کہ خون و وستاں ریزی
گئے در انجمن ہاشیشہ و بیانی نہ می آئی
تو بر نخلِ کلیے بے محابا شعلے می ریزی
تو بر شمعِ قیمے صورت پر وانی آئی (۳)

نگاہ ما دو بین افتادہ ورنہ
جہاں ہر کسے اندر ولی اوست (۴)

ہر دوں از شاخِ بنی خار و گل را

۱۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، ”اقبال اور وحدت الوجود“، مشمولہ مقالات، یوسف سلیم چشتی، ص ۱۳۹

۲۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۲۳۰

۳۔ ایضاً، ص ۳۳۳

۴۔ ایضاً، ص ۱۹۷

۵۔ ایضاً، ص ۲۲۲

- (۵) درون او نہ گلی پیدا بہ خار است
موج را از سینہ دریا کستن می توان
(۱) بحر بے پایاں بہ جوئے خویش بستن می توان

- نوا از پردہ غیب است اے نوا شناس
(۲) نہ از گلوی غزل خواں نہ از ساز است

زبور نجم (۱۹۲۷ء)

- بنصیرت آرمیدم تو بجوش خود نمائی
برکنارہ برگندی در آبدار خود را
مہ و انجم از تو دارد گلہ ہاشیندہ ہاشی
(۳) کہ با خاک تیرہ مازدہ شرار خود را

- نہ مارا در فریق او عیارے
نہ او را بے وصال مقررے
نہ او بے مانہ ما بے او چہ حال است
(۴) فراق ما فراق اندر وصال است

نہ من را می شناسم من نہ او را

۱۔ کلیات اقبال قاری، ص ۳۳۰

۲۔ ایضاً، ص ۳۳۷

۳۔ ایضاً، ص ۴۳۵

۴۔ ایضاً، ص ۵۳۹

۵۔ ایضاً، ص ۱۰۰۴

ولے وانم کہ من اندر بر اوست (۵)

پہ بسیاری کشا چشم خرو را
کہ دریابی قماشائے احد را (۱)

درون سینے ما خاور او
فروغ خاک ما از جوهر او (۲)

صورت گرے کہ بتکر روز و شب آفرید
از نقش این دآں بے قماشائے خود رسید (۳)

عروپ معنی از صورتِ حنا بست
نمودِ خویش را پیرایہ ہا بست (۴)

اگر بسینہٗ این کائنات در ندوی
نگاہ را بہ تماشا گزاشتن ستم است (۵)

ز خو تا رفتہ پیروں غیر بین است
میان انجمن خلوت نشین است (۶)

۱۔ کلیات: اقبال فارسی، ص ۵۴۵

۲۔ ایضاً، ص ۵۵۳

۳۔ ایضاً، ص ۵۲۶

۴۔ ایضاً، ص ۵۴۷

۵۔ ایضاً، ص ۵۸۰

۶۔ ایضاً، ص ۵۵۳

۷۔ ایضاً، ص ۴۸۰

بیا کہ مثل غلیل این ظلم در کلیم

- (۷) کہ جز تو هر چه دریں دیدیدہ ام منم است
چو موج می تند آدم بہ جستجوئے وجود
(۱) هنوز تا بہ کمر در میانهٔ عدم است

بہ بزم ما تجلی ہا پیدا است بگر

- (۲) جہاں نا پیدا او پیدا است بگر

من بہ تلاش تو روم یا بہ تلاش خود روم

- (۳) عقل و دل و نظر ہمہ گم شدگان کوئے تو

درونی سینہ ما دیگرے چہ بوالعجبی

- (۴) کرا خبر کہ توئی یا کہ ما دوچار خودیم

مرد حق باز آفرید خویش را

- (۵) جز بہ نور حق نہ بیند خویش را

پیدا بہ ضمیرم او پنہاں بہ ضمیرم او

- (۶) این است مقام او در یاب مقام او

۱۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۲۸۰

۲۔ ایضاً، ص ۵۵۰

۳۔ ایضاً، ص ۳۱۹

۴۔ ایضاً، ص ۳۳۸

۵۔ ایضاً، ص ۸۱۹

۶۔ ایضاً، ص ۵۳۱

۷۔ ایضاً، ص ۲۸۵

- در خاک دان ما گوهر زندگی گم است
 ایں گوهرے کہ گم شدہ مانیم یا کہ اوست (۷)
 محبت دیدہ در بے انجمن نیست
 محبت خود گم بے انجمن نیست (۱)

زمانش ہم مکانش اعتباری است
 زمین و آسائش اعتباری است (۲)

زبورِ نجم کے آخر میں مثنوی ”گلشن رازِ جدید“ (۳) شامل ہے جو شیخ محمود ہمسری کی مثنوی ”گلشن رازِ جدید“ کے جواب میں لکھی گئی تھی۔ شیخ کی وفات سے تقریباً تین سال قبل ہرات کے ایک علم دوست شخص نے خراساں سے سترہ سوالات علمائے تبریز کی خدمت میں روانہ کیے اور ان کا جواب مانگا۔ انھوں نے جواب کے لیے شیخ محمود سے کہا۔ انھوں نے ایک ہی نشست میں ان کے منظوم جوابات لکھ دیے۔ سوالات و جوابات کا یہ مجموعہ گلشنِ راز کہلایا۔ اس میں صرف پندرہ سوالات اور اُن کے جوابات ملتے ہیں۔ بنیادی سوالات کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ وجودِ مطلق (یا اس کی ذات و صفات) وجودِ متعید (کائنات) میں کیسے ظاہر ہو گئیں۔ شیخ نے اپنے جوابات شیخ ابن عربی کے فلسفہ وحدۃ الوجود کے پس منظر اور روشنی میں لکھے ہیں۔ علامہ اقبال نے ان میں سے نو سوالات منتخب کر کے ان کے جوابات جدید انداز میں اپنے فلسفہ خودی کی روشنی میں لکھے ہیں اور یوں وجود اور خودی کے راز کو عیاں کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ گلشنِ رازِ جدید کا غائر مطالعہ اس حقیقت سے آگاہ کرتا ہے کہ یہ مثنوی اسلامی وحدۃ الوجود کا رنگ لیے ہوئے ہے۔ لہذا الف۔ و۔ نیم کا کہنا ہے کہ:

”مثنوی گلشنِ رازِ جدید کا ہر پھول اور ہر کانٹا باغِ وحدۃ الوجود سے متعلق ہے۔“ (۴)

اسی طرح پروفیسر یوسف سلیم چشتی کہتے ہیں:

”محمود ہمسری اور اقبال دونوں کی تعلیم ”لاموجودالسمو“ ہے جو وحدۃ الوجود ہی کا دوسرا نام ہے۔“ (۵)

ڈاکٹر سید عبداللہ کوہمی ”گلشنِ رازِ جدید“ میں وحدۃ الوجود کا پرتو دکھائی دیتا ہے۔ وہ ”گلشنِ رازِ جدید“ پر تبصرہ کرتے

۱۔ کلیاتِ اقبال قاری، ص ۳۵۰

۲۔ ایضاً، ص ۵۳۶

۳۔ اس مثنوی سے کچھ اشعار اور نقل کر دیے ہیں، لیکن اس مثنوی کو وحدت الوجود کے حوالے سے خاص اہمیت حاصل ہے، اس لیے یہاں ذرا تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔

۴۔ الف۔ و۔ نیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال ص ۱۶۸

۵۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرح زبورِ نجم، ص ۳۰۵

ہوئے رقص راز ہیں:

”ہمسری (پہنچ ابن عربی) وحدۃ الوجود کے پر جوش مسلح ہیں، ان کے نزدیک ذات الہیہ عین عالم ہے اور عالم عین ذات الہیہ (یعنی عین لا غیر) ہے۔ صحت مجدد کے نزدیک ذات الہیہ عالم کی عین نہیں اس کی غیر ہے، البتہ ان کے درمیان ایک رشتہ ہے اور وہ رب اور عبد کا رشتہ ہے۔ مجدد یا ذات تو کر سکتا ہے۔ رب نہیں بن سکتا۔ مجدد کے مقابلے میں اقبال کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم ذات الہیہ کا عین بھی نہیں اور غیر بھی نہیں۔ غور کیا جائے تو اقبال کا موقف ابن عربی اور حضرت مجدد کے نقطہ نظر کے عین عین ہے اگرچہ کئی موقعوں پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اقبال کا تصور مجدد وحدۃ الوجود کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے، لیکن بعینہ وحدۃ الوجود نہیں“۔ (۱)

ڈاکٹر سید عبداللہ مزید لکھتے ہیں:

”علامہ اقبال وحدۃ الوجود کے کھلے مخالفوں میں ہیں لیکن ان کے اشعار و افکار میں وحدۃ الوجود جیسے ایک تصور کا بار بار گمان گزرتا ہے اور بسا اوقات وہ اس تصور کے بالکل قریب نظر آتے ہیں لیکن جو شخص اس نتیجے پر پہنچے وہ اس حقیقت کو بھی مد نظر رکھے کہ علامہ اقبال کے یہاں اگر تصور وحدۃ الوجود کی کوئی جھلک ہے تو وہ لامین اور لا غیر کے تصور پر قائم ہے“۔ (۲)

ڈاکٹر سید عبداللہ کو ”گلشن راز جدید“ سے متعلق اپنے ان بیانات میں ”کئی موقعوں پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اقبال کا تصور بھی وحدۃ الوجود ہی کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے لیکن بعینہ وحدۃ الوجود نہیں“ اسی طرح انھیں اقبال کے ”اشعار و افکار میں وحدۃ الوجود جیسے ایک تصور کا بار بار گمان گزرتا ہے“ اور سید عبداللہ کو ”بسا اوقات وہ (اقبال) اس تصور (وحدۃ الوجود) کے بالکل قریب نظر آتے ہیں“ اس کے باوجود ڈاکٹر صاحب کا فرمانا یہ ہے کہ:

”علامہ اقبال وحدۃ الوجود کے کھلے مخالفوں میں ہیں“۔ (۳)

اور آخر کار سید عبداللہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ:

”علامہ اقبال کے یہاں اگر تصور وحدۃ الوجود کی کوئی جھلک ہے تو وہ لامین اور لا غیر کے تصور پر قائم ہے“۔ (۴)

دراصل ڈاکٹر سید عبداللہ کو ”گلشن راز جدید“ میں علامہ کے جن تصورات پر وحدۃ الوجود کا گمان گزرتا ہے، وہ یقیناً وحدۃ الوجود ہی ہے، لیکن اسلامی وحدۃ الوجود، ڈاکٹر صاحب چونکہ اپنی تمام تر علمی و جاہت کے باوجود اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق نہیں کرتے، لہذا وہ علامہ کو تصور وحدۃ الوجود کا حامی ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ یوسف سلیم چشتی اور الف۔ د۔ نسیم، اسلامی وحدۃ الوجود اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق کرتے ہیں۔ لہذا وہ صاف لفظوں میں علامہ کو وحدۃ

۱۔ عبداللہ سید، ڈاکٹر، مقالات خطبات اقبال، ص ۶۷

۲۔ ایضاً ص ۸۴

۳۔ ایضاً ص ۸۴

۴۔ ایضاً،

الوجود کا داعی قرار دیتے ہیں مگر اسلامی وحدۃ الوجود کا۔ لیکن ڈاکٹر سید عبداللہ کا یہ نتیجہ اخذ کرنا بالکل درست ہے کہ علامہ کا تصور وحدۃ الوجود لائین اور لا غیر کے تصور پر قائم ہے، دوسرے لفظوں میں وہ بھی مذکورہ ماہرین ہی کے اخذ کردہ نتیجے پر پہنچے ہیں۔ گلشنِ رازِ جدید میں علامہ کا نقطہ نظر یہی ہے کہ حقیقت مطلقہ کائنات میں جاری و ساری ہے، کائنات اور اُس کی تمام اشیا حقیقت مطلقہ کے مظاہر ہیں اور کثرت میں وحدۃ الوجود کا راز پوشیدہ ہے۔ کائنات اور اُس کی اشیا اور انسان ہرگز حقیقت مطلقہ کے عین نہیں، اور یہی حقیقی اور اسلامی وحدۃ الوجود ہے۔ ذیل میں ”گلشنِ رازِ جدید“ سے شواہد پیش کیے جاتے ہیں:

بہ بسیاری کشا چشم خرد را

کہ دریائی تماشاے احد را (۱)

یعنی چشمِ خرد سے کثرت کا تماشا کرنا کہ تو احد کا نظارہ کر سکے۔ تو اگر اپنی عقلِ سلیم سے کام لے کر اس عالمِ کثرت کا نظارہ کرے گا تو تجھے اس کثرت میں وحدۃ کا نظارہ نظر آئے گا، تجھ پر یہ حقیقت مکشوف ہو جائے گی کہ ذاتِ احد (وجودِ مطلق) اس کثرت میں جلوہ گر ہے یعنی تمام اشیاے کائنات، مظاہرِ ذات ہیں اور ہر شے سے وہی ظاہر ہو رہا ہے۔ (۲)

”گلشنِ رازِ جدید“ میں تیسرا سوال کہ ممکن (کائنات، انسان، اشیا) کا واجب (خدا) کے ساتھ وصال اور قرب بعد اور بیش و کم کی حدیث سے کیا مراد ہے۔ (۳) اقبال نے اس خط کا جواب مسلکِ وحدۃ الوجود کی روشنی میں دیا ہے۔ یعنی دوئی ہے کہاں جو وصال کا سوال ہو۔ یہ جہان تو محض اعتباری ہے۔ یہ حق تعالیٰ کی وجہ سے موجود ہے اس کا اپنا کوئی وجود نہیں۔

زمانش ہم مکانش اعتباری است

زمین و آسمانش اعتباری است

کماں را زہ کن و آماج دریاب

و حرقم کئی معراج دریاب

جو مطلق دریں دیر مکافات

کہ مطلق نیست جز نورالسلوت

حقیقت لا زوال و لامکان است

گو دیگر کہ عالم بیکراں است

کراں او دردن است و بردن نیست

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۷۵

۲۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، شرحِ زبورِ مجسم، ص ۵۳۶

۳۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۳۶

- درویش پست ہالا کم فزوں نیست
 درویش خالی از بالا و زیر است
 بلے بیرون او وسعت پذیرے است (۴)
 حقیقت را چو ما صد پارہ کردیم
 تمیز ثابت و ستارہ کردیم
 خرو در لامکاں طرح مکان بست
 چو زنارے زماں را بر میاں بست
 زماں را در ضمیر خو ندیدم
 مہ وسال و شب و روز آفریدم
 مہ وسالت نمی ارزو بیک جو
 بحر ف "کم لیشتم" غوطہ زن شو (۱)

- تن و جاں را دو تا گفتن کلام است
 تن و جاں را دو تا دیدن حرام است (۲)

- 'یکی' را آں چنا صد پارہ دیدم
 عدد بھر شمارش آفریدم
 کہن دیرے کہ بنی مشیت خاک است؟
 دم از سرگزشت ذات پاک است (۳)

چوتھا سوال یہ ہے کہ قدیم اور حادث میں یہ امتیاز کیسے پیدا ہو گیا کہ ہم نے قدیم کو خدا اور محدث کو عالم سے تعبیر کیا۔
اگر وہ ذاتِ پاک خودی ہی عارف ہے اور خود ہی معروف ہے تو ہم کیوں یہ قرار دیں؟ اقبال نے اس سوال کا جواب بھی وعدۃ
الوجود ہی کی روشنی میں دیا ہے فرماتے ہیں:

سوال (۴)

قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد
کہ ایں عالم شد آں دیگر خدا شد
اگر معروف و عارف ذاتِ پاک است
چہ سودا در شر ایں مشیتِ خاک است

جواب

خودی را زندگی ایجادِ غیر است فراقِ عارف و معروف خیر است
قدیم و محدث ما از شمار است شمار ما طلسمِ روزگار است
دامد و دیش و فردایِ شماریم بہ ہست و بودو باشد کار داریم
از و خود را بریدنِ فطرتِ ماست تپیدن تا رسیدنِ فطرتِ ماست
نہ مارا در فراقی او عیارے نہ او را بہ وصالِ ماقرارے
نہ او بہ مانہ ما بہ او! چہ حال است فراقی ما فراقِ اندر وصال است
جُدائیِ خاک را تشنگاہ ہے دہد سرمایہ کو ہے بکا ہے
جُدائیِ عشق را آئینہ دار است جُدائیِ عاشقان را سازگار است
اگر ما زندہ ایم از دردِ مندی است دگر پایندہ ایم از دردِ مندی است
من و او ہمیت؟ اسرارِ آلیٰ است من و او بر دوام ما گواہی است

مخلوط ہم مخلوط نور ذات است میان انجمن بودن حیات است
 محبت دیدہ ور بے انجمن نیست محبت خود نگر بے انجمن نیست
 بہ بزم ما حقیقی ہاست نگر جہاں ناپید د او پیدا است نگر
 در دیوار د شہر و کاخ و کوئیت کہ اینجا ہنکس جز ما و اد نیست
 گے خود راز ما بیگانہ سازد گے مارا چوسازے می نوازد
 گے از سنگ تصویرش تراشیم گے نادیدہ بردے سجدہ پاشیم
 گے ہر پردہ فطرت دریدیم جمالی یار بے باکانہ دیدم
 چہ سودا در سریں مشق خاک است؟ ازیں سودا درونش تابناک است
 چہ خوش سودا کہ نالہ از فراقش ولین ہم بہالہ از فراقش
 فراقی او چناں صاحب نظر کرد کہ شام خویش را بر خود سحر کرد
 خودی را در مدبر امتحاں ساخت غم دیرینہ را ہمیش جواں ساخت
 گہر ہا سلک سلک از چشم تر برد زخل ماتے شیریں ثمر برد
 خودی را تنگ در آغوش کردن

فتا را با ہقا ہم دوش کردن

محبت؟ در گرہ بستن مقامات محبت؟ در گذشتن از نہایات
 محبت ذوقی انجامے ندارد طلوع صبح او شامے ندارد
 براہش چون خردیچہ د خنہ ہست جہانے در فروغ یکدے ہست
 ہزاراں عالم افتد در ربہ ما ہپایاں کے رسد جولانگہ ما
 مسافر! جادواں زی جادواں میر جہانے را کہ پیش آید فراگیر
 یہ بحر گم شدن انجام باہیت اگر او را تو درگیری فنا نیست
 خودی اندر خودی گنجد محال است!

خودی را بین خود بودن کمال است! (۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک ہستی کا اطلاق صرف حق سبحانہ تعالیٰ پر ہی ہوتا ہے اور اس کے سوا جو کچھ ہے، جسے خالق عالم یا اشیائے عالم کا نام دیا جاتا ہے، نیست ہے۔ اس اعتبار سے کہ ان کی اپنی ہستی کوئی نہیں۔ وہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ہستی کی

بدلت ہست ہیں۔ تمام اشیا حق تعالیٰ کا مظہر ہیں اور ان کے باطن میں نور حق کی ررواں ہے، اسی اعتبار سے اقبال حقیقت کو ایک کہتے ہیں نہ کہ صورتوں اور تعینات کے اعتبار سے۔ اس طرح اقبال کے نزدیک وجود اگر مطلق ہے تو خدا ہے اور اگر وہی وجود متعین ہو کر تعینات کے پردوں میں جلوہ گر ہو جائے تو خودی ہے اور خود تعینات مہوم ہیں، بے ثبات ہیں۔ مراد یہ کہ وجود واحد ہے اور یہی وجود اپنے مرتبہ اطلاق میں قدم ہے اور مرتبہ تقدیم میں حادث اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اشیاء بھی خدا ہیں یا حق تعالیٰ اشیاء سے متحد ہو گیا ہے یا ان میں حلول کر گیا ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی کا وجود، وجود حقیقی ہے، باقی تمام اشیا اُس کا مظہر ہے۔ حادث اشیاء چونکہ وجود قدم کی وجہ سے موجود ہیں۔ اس لیے ان کے وجود کو ہم وجود نہیں کہیں گے۔ وہ اعتباری ہیں۔ ہاں حیات کے لحاظ سے موجود ضرور ہیں۔

اقبال اپنے جواب میں صاف لفظوں میں کہتے ہیں کہ جسے ہم قدم اور محدث کہتے ہیں یہ ہمارے اعداد و شمار کا نتیجہ ہے اور یہ ہمارے تصور زمان کا کرشمہ ہے۔ نہ وہ ہمارے بغیر۔ نہ ہم اُس کے بغیر۔ ہمارا فرق، فراق اندر وصال ہے۔ خلوت اور خلوت دونوں جگہ ذات باری تعالیٰ کا نور ہے۔ ہماری بزم میں اس کی تجلیات ہیں۔ جہاں موجود نہیں، صرف وہی موجود ہے۔ یہ ورود یوار، یہ محل اور شہر نہیں ہیں، یہاں اس کے اور ہمارے سوائے اور کچھ نہیں۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اقبال محدث سے مراد یہ جہاں لیتے ہیں اور اس جہاں اشیاء کو اعداد و شمار اور تصور زمان کا کرشمہ قرار دیتے ہوئے انہیں اعتباری گردانتے ہیں، مگر اس مصرع

کہ اینجا، بنگلہس جز ما و اومست (۱)

سے یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ اقبال ذات باری کے ساتھ ساتھ انسانی خودی کی موجودگی کو بھی حقیقی سمجھتے ہیں، اسی لیے وہ عارف و معروف میں بھی فرق کرتے ہیں اور اسی جواب بالکل آغاز میں کہ چکے ہیں کہ

فراقی عارف و معروف خیر است (۲)

وہ فراق کو نعمت قرار دیتے ہیں۔ اسی فراق نے انسانی خودی کو درمندی، محبت اور جذبہ عشق عطا کیا ہے۔ لہذا اپنی خودی کو پوری طرح اپنا لینا گویا فنا اور بقا کو اکٹھا کر دینا ہے۔ اپنے جواب کے آخر میں نوافل طوبیہ، ویدانت اور شکر کے نظریہ وحدۃ الوجود (جس سے اسلامی وحدۃ الوجود کا کوئی تعلق نہیں) کے برعکس، روایتی نظریہ فنا کر دہ کرتے ہیں اور خودی کے استحکام پر زور دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

بہ بحر شگم شدن انجام مایست

اگر اور را تو درگیری فنا نیست

خودی اندر خودی گنجد محال است

خودی را عین خود بودن کمال است (۱)

گلشن راز جدید میں پانچواں سوال یہ ہے کہ خودی کی ماہیت کیا ہے یا میں کون ہوں اور اپنے اندر سفر کے کیا معنی ہیں۔

اس سوال کا جواب دیتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں:

نخستین پرتو ذات حیات است

درویش چوں یکی بسیار گردد

نہ مارا بے کشود او نمودے

دل ہر قطرہ موج بہترارے

بجز افراد بیدائی ندارد

چو انجم ثابت و اندر سفر ہا

میان انجمن جلوت نشین است

ز خاک پے سپر بالیدن او

دما دم جستجوئے رنگ و بوے

ہائینے کہ باخود درتیز است

کعب خاک از ستیز آئینہ فاسے

نخیزد جز گہر اندر زواو!

طلوع او مثال آفتاب است

فروغ خاک ما از جوہر او (۱)

خودی تعویذ حفظ کائنات است

حیات از خواب خوش بیدار گردد

نہ او را بے نمود ما کشودے

ضمیرش بحر نا پیدا کنارے

سرد بربگ کلیکائی ندارد

حیات آتش خودی ہاچوں شر ہا

زخود نارفتہ بیروں غیر بین است

یکے نگر بخود پیچیدن او

نہاں از دیدہ ہادر ہاے و ہوے

ز سوئے اندروں درخست و خیر است

جہاں را از ستیز او نفاے

نریزد جز خودی از پرتو او

خودی را بیکر خاکی حجاب است

دروں سینہ ما خاور او

اقبال، خودی سے خدا یا انائے مطلق بھی مراد لیتے ہیں۔ نقل کیے گئے اشعار کے آغاز میں خودی سے مراد انائے

مطلق ہی ہے اس روشنی میں دیکھیں تو ان اشعار میں وحدۃ الوجود کا گہرا رنگ صاف دکھائی دیتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ خودی

یعنی انائے مطلق حفظ کائنات کا تعویذ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس خودی کا پہلا پرتو حیات ہے اور دوسرا پرتو انائے مقید یا خودی یا

من ہے۔ جب حیات گہری نیند سے بیدار ہوئی تو وحدت سے کثرت ظاہر ہو گئی۔ یہ خالص وحدۃ الوجودی انداز ہے۔ علامہ

حزید فرماتے ہیں نہ ہماری نمود کے بغیر اس کی صفات کا اظہار ہو سکتا ہے اور نہ اس کے بغیر ہماری نمود ہے۔ انائے مطلق ہر

وقت اپنی طوہ ریزی کے لیے بے تاب ہے۔ وہ بحرِ ناپیدا کنار ہے جس کے ہر قطرے میں ایک موجِ حجاب پوشیدہ ہے۔ اقبال یہاں وہی اصطلاحات استعمال کر رہے ہیں جو وجودی صوفیاء میں شروع سے متداول ہیں۔ لہذا وحدۃ الوجود کی وضاحت کے ضمن میں ”تذکرہ غوثیہ“ میں لکھا ہے کہ:

”وجود یعنی سچی حقیقی واحد ہے لیکن ایک ظاہر وجود ہے اور ایک باطن، باطن وجود ایک نور ہے جو جملہ عالم کے لیے بمنزلہ ایک جان کے ہے۔ اسی نورِ باطن کا پرتو ظاہر وجود ہے جو ممکنات کی صورت میں نظر آتا ہے۔ ہر اسم و صفت و فعل کہ عالم ظاہر میں ہے، ان سب کی اصل وہی وصفِ باطن ہے اور حقیقت اس کثرت کی وہی وحدت صرف ہے۔ جیسے اسواج کی حقیقت عین ذات دریا ہے۔ حاصل یہ کہ جملہ افراد کائنات تجلیات حق ہیں۔“ (۱)

وجودی سلسلہ صوفیاء سے تعلق رکھنے والے ایک عالم کی کتاب میں درج، وحدۃ الوجود کی اس توجیہ سے نہ صرف وحدۃ الوجود کی صحیح تصویر سامنے آتی ہے، بلکہ صحیح اسلامی وحدۃ الوجود اور زیرِ تجزیہ مثنوی میں علامہ کے خیالات کے مماثلت بھی سامنے آتی ہے۔ نقل شدہ اقتباس میں ”جملہ افراد کائنات“ کو ”تجلیات حق“ قرار دیا گیا ہے نہ کہ ”حق“ اسی طرح اقبال جملہ اشیاء و افراد کو مظاہر حق قرار دیتے ہیں۔ اقبال مزید کہتے ہیں کہ ذات حق مع الصفات (حیات) بمنزلہ آتش ہے اور اتائے مقید شرر ہے، ذات تو ثابت یا قائم نظر رہتی ہے لیکن تعینات میں آکر مصروفِ سفر دکھائی دیتی ہے۔ خودی کے پرتو سے سوائے خودی کے کچھ پیدا نہیں ہوتا۔ (اسی بات کو اقبال نے اپنے خطبات میں تفصیلاً بیان کیا ہے) (۲) خودی کے لیے بیکر خاکی حجاب ہے۔ یہ بدن کے اندر سے ایسے طلوع ہوتی ہے جیسے سورج، ہمارا سینہ اس کا مطلع ہے۔ ہماری خاک کی تابانی اس کے جوہر کی مرہونِ منت ہے۔

اقبال ”گلشِ راز جدید“ کے آٹھویں سوال کے جواب میں ویدانت، نوافلاطونیت اور شکر کے وحدۃ الوجود سے متعلق تصورِ فنا کا دو ٹوک لفظوں میں رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خودی کی تحقیق کے لیے تو اپنے آپ میں گم ہو جانا اور الحق کہ کر خودی کی تصدیق کر لینا یہ یقین پیدا کر کہ خودی حق ہے۔

وگر از شکر و منصور کم گوے!

خدا را ہم براہِ خویشین جوے

بخود گم بپرِ تحقیقِ خودی شو

انا الحق گوے و صدیقِ خودی شو (۳)

۱۔ گل حسن، شاہ، پانی پتی، تذکرہ غوثیہ، لاہور فرید بک سٹال، ۱۹۸۶ء، ص ۱۲۷

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا کے زیرِ نظر باب میں ”خودی“ کے مباحث۔

۳۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۵۶۳

۴۔ عبداللہ، سید، ذاکر، مختلفاتِ خطباتِ اقبال، ص ۲۹۶

لہذا انہی حالات میں منصور علاج جس مقام اثبات پر پہنچے وہ اقبال کے خیال میں خودی کے جذب و استیلا کا نتیجہ تھا۔ لہذا برحق تھا۔ (۳) اقبال شکر کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خودی اور کائنات مایا اور دھوکا نہیں بلکہ مظہر حق ہے۔ اس طرح اقبال اپنے جواب میں خودی اور کائنات دونوں کو یہ انیتوں اور لوقلاطونیوں کے نظریات کے خلاف ”موجود“ قرار دیتے ہیں۔ فرق یہ بتاتے ہیں کہ خودی (انائے مقید) وجود مطلق (انائے مطلق) کی وجہ سے موجود ہے اور کائنات اس خودی کی وجہ سے ہست ہے۔ اقبال کے نزدیک اصل خودی ہے جس میں کوئی شک نہیں۔ کائنات کے ہونے یا نہ ہونے میں بحث ہو سکتی ہے مگر ”خودی“ کے نہ ہونے میں کوئی بحث نہیں ہو سکتی۔ یہ تو موجود ہے۔

نواں سوال یہ ہے کہ سب وحدت سے کون واقف ہو سکتا ہے؟ یعنی عارف کو کس بات کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اس سوال کے جواب میں علامہ نے نہ صرف مثنوی کا خلاصہ پیش کر دیا ہے بلکہ یہ جواب زیر تجزیہ مثنوی میں علامہ کے اسلامی وحدۃ الوجود کی بنیاد پر تشکیل پانے والے تصور حقیقت مطلق پر بھی بھرپور روشنی ڈالتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں۔

تیر گردوں مقام دلپذیر است	ولیکن مہر و ماہش زود مہر است
بدوش شام فکش آفتابے	کواکب را کفن از ماہتابے
پرد کسار چوں ریگ روانے	دگر گوں می شود دریا پانے
گاہاں را در کسین باو خزاں است	متاع کارواں ازیم جان است
ز شبنم لالہ را گو ہر نماد	دے ماند دے دیگر نماد
لوانہ پندہ در چنگے بمرد	شرر تاجتہ در گئے بمرد

مہر اس ازمن ز عالمگیری مرگ!
من و تو از لئس زنجیری مرگ

غزل

فتا را بادہ ہر جام کردند	چہ بیدردانہ او را عام کردند
تماشا گاہ مرگ ناگہاں را	جہاں ماہ و انجم نام کردند
اگر یک ذرہ آتش فوسے دم آموخت	ہاںسون نگاہے رام کردند
قرار ازما چہ ی جوئی کہ مارا	اسیر گردش ایام کردند

خودی در سینہ چاکے گہمدار
ازیں کوکب چراغ شام کردند

جہاں یکسر مقام آقلین است
دلِ مادرِ تلاشِ باطلے نیست
ہرین غربتِ مرا عرفانِ ہمین است
نصیبِ ناخیم بے حاصلے نیست
نگہ دارند اینجا آرزو را
خودی را لازوالے می توان کرد
فراقے را وصالے می توان کرد

چرانے از دم گرے توان سوخت

بسوزن چاک گردوں متواں دوت

خداے زندہ بے ذوقِ سخن نیست
کہ برقِ جلوه او بر جگر زد؟
عیا بر حسنِ دخوی از دل کیست؟
آنست از ظلمتِ ہزارے کہ رخاست؟
چہ آتشِ عشقِ صفا کے بیا فرشتہ؟
اگر ناخیم، گرداں جامِ ساقی است
مرا دل سخت بر تہائی او
تحفگی ہائے او بے انجمن نیست
کہ خورد آں پادہ و ساغرِ ہرزو؟
مہ اور طوافِ منزل کیست؟
لمبی باز پردہ سازے کہ رخاست؟
ہزاراں پردہ یک آوازِ ماسوخت
یو مش گری ہنگامہ باقی است!
کنم سامانِ بزمِ آریائی او

مثالِ دانہ ی کارم خودی را

برائے او نگہدارم خوی را (۱)

یعنی علامہ اقبال کے نزدیک دنیا باوجود گمش ہونے کے کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتی۔ اس کا موجود ہونا وجودِ مطلق کی وجہ سے ہے۔ اصل حقیقت وجودِ مطلق کی ہے یہ دنیا فانی ضرور ہے اور فنا یہاں کی ہر شے کا مقدر ہے، لیکن یہ موجود بھی ضرور ہے۔ ویدائیس اور نوافلاطونیوں کے تصور کی طرح یہ فریب نہیں بلکہ مہوم ہے۔ یعنی خدا کی وجہ سے ہے۔ اس کی اپنی کوئی حقیقت نہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ کائنات کی ہر شے تغیر پذیر ہے۔ یہاں کی کسی چیز کو ثبات نہیں اور یہی اس بات کی دلیل ہے کہ کائنات حادث ہے اور اپنے وجود میں کسی دوسرے وجود کی محتاج ہے وہ دوسرا وجود، وجودِ مطلق ہے۔ کائنات کی شے کے پیچھے وجودِ مطلق کا ظہور ہے اور جس میں وجودِ مطلق کا ظہور ہو وہ باطل اور فریب کیسے ہو سکتی ہے۔ خدا ایک زمرہ ہستی ہے۔ یہ ہستی ذوقِ سخن رکھتی ہے۔ اس لیے اللہ نے انسان کو پیدا کیا تاکہ وہ اُس سے ہم سخن ہو۔ اگر انجمن نہ ہو تو وہ جلیات کے دکھائے۔ لہذا اُس نے انسان کو پیدا کیا اور اس کے دل میں اپنی محبت کی آگ روشن کر دی۔ اس جذبہٴ عشق کا یہ تقاضا ہے کہ عاشق اپنی ہستی کو نیست و نابود نہ کر دے بلکہ قائم رکھے۔ اپنی خودی کو لازوال بنائے اور مشقِ الٰہی کے ذریعے اپنے خودی کو

پختہ کرے۔

اس طرز پر یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ علامہ نے مثنوی ”گلشن راز جدید“ میں اسلامی وحدۃ الوجود کی تعلیم دی۔ اس دعویٰ کی تائید میں مستبر ماہرین اقبالیات کے بیانات گزشتہ اوراق میں نقل کیے جا چکے ہیں۔ اب آخر میں، میکش اکبر آبادی کا تائیدی بیان قلمبند کیا جاتا ہے:

”تصوف اور خصوصاً وحدت الوجود کے متعلق علامہ اقبال کے بیانات بہت متضاد ہیں لیکن ان کی تصانیف کو اگر تاریخی اعتبار سے ترتیب دیا جائے تو یہ مشکل بآسانی حل ہو جاتی ہے اور ثابت ہو جاتا ہے کہ اسرار خودی سے اس زمانہ کا نزک آتے آتے انھوں نے تصوف اور وحدۃ الوجود کی تائید شروع کر دی تھی اور اسرار خودی میں ابن عربی کے جس نظریے کو وہ مسلمانوں میں قوت عمل کے فقدان کا ذمہ دار قرار دے چکے تھے بعد کی تصانیف میں اسی نظریے کی تائید کرتے نظر آتے ہیں۔ (۱) خود ان کی یہ تصنیف ”گلشن راز جدید“ اس بات کا پورا ثبوت ہے۔“ (۲)

”زیور عجم“ کے بعد منظر عام پر آنے والی، علامہ اقبال کی تصنیف The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam ہے، جو ان کے سات خطبات پر مشتمل ہے۔ ان میں سے پہلے چھ خطبات ۱۹۲۹ء میں، مختلف مقامات پر پیش کیے گئے اور یہ ۱۹۳۰ء میں چھپ گئے۔ آخری خطبہ Is Religion Possible کے عنوان سے ۱۹۳۲ء میں انگلستان میں پیش کیا گیا اور اس خطبے کے اضافے کے ساتھ سات خطبات کا مجموعہ ۱۹۳۴ء میں اشاعت پذیر ہوا۔ (۳)

ان خطبات کے زیادہ تر مباحث، حقیقت مطلق ہی کے گرد گھومتے دکھائی دیتے ہیں۔ خطبات کے حوالے سے علامہ کے تصور حقیقت مطلقہ کے مضمرات کا تذکرہ اپنے اپنے مقام پر آئے گا۔ اس مقام پر اس امر کا جائزہ مطلوب ہے کہ خطبات میں علامہ اقبال کے تصور حقیقت مطلقہ کا نظریہ وحدۃ الوجود سے کوئی ربط و تعلق ہے کہ نہیں۔ اور اگر کوئی تعلق ہے تو اس کی نوعیت کیا ہے۔

خطبات میں، اقبال کے تصور حقیقت مطلقہ کا مختصر خلاصہ یہ ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کا تصور ایک ”فرد“ اور ”اتا“ یعنی ”اتائے کامل“ کے طور پر کیا جانا چاہیے۔ اسانی طور پر ذات واجب، عالم سے علیحدہ نہیں۔ وہ عالم میں جاری و ساری بھی

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔

۲۔ میکش اکبر آبادی، تقدیر اقبال

۳۔ یوسف سلیم چشتی، ہد فیہ سر، شرح اسرار خودی / شرح زیور عجم / شرح جاوید نامہ / شرح ارمان جاز

۴۔ الف۔ ذہیم، مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال

۵۔ میکش اکبر آبادی، ”گلشن راز قدیم اور گلشن راز جدید“، مشمولہ نقوش، اقبال نمبر، شمارہ ۱۲۱، ستمبر ۱۹۷۷ء، ص ۳۱۷

۶۔ رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر تصانیف اقبال کا تحقیقی و تفسیری مطالعہ لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۱ء، ص ۳۱۶-۳۲۰

ہے اور اس سے ماوراء بھی ہے۔ ذات واجب تعالیٰ کی ایسی تخلیقی توانائی میں افعال و تصورات طے چلے ہوتے ہیں۔ سارا عالم جواہر فردہ کی میکائی حرکت سے لے کر انسانی تصور کی آزادی تک ذات واجب تعالیٰ کی جلوہ گری ہے۔ الٰہی انرجی کا ہر جوہر فرد وجود کے پیمانے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو ایک ایسے مثل ہے۔ ہستی حقیقت میں ایسے ہی عبارت ہے۔ انسانی وجود میں ایسا اپنا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذات واجب تعالیٰ وجود کی اثباتی ایسے ہی جو انسان کی رگ گردن سے زیادہ قریب ہے۔ حقیقت وہی ہے جو اپنی حقیقت کا شعور رکھتی ہو۔ حقیقت کا معیار اور اس کی درجہ بندی اس پر منحصر ہے کہ اس میں خودی کا شعور کس حد تک ہے۔ اتنا یا خودی کا اگر چہ یہ خاصہ ہے کہ وہ دوسرے انارکھنے والے وجودوں سے تعلق رکھتی ہے لیکن اپنی باطنی کیفیت میں وہ بالکل تنہا ہوتی ہے۔ اس کی اس تنہائی میں اس کی حقیقت مضمحل ہے۔ انسان میں کائنات کے دوسرے مظاہر کی بہ نسبت چونکہ خودی زیادہ ترقی یافتہ شکل میں ہے اس واسطے وہ الٰہی توانائی کے تخلیقی مظاہر میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ خدا کی تخلیقی صلاحیت میں صرف انسان اس کا شریک ہو سکتا ہے۔ انسانی روح کی تخلیقی آزادی کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ وہ ذات واجب کی ابدیت کے زمرے سے باہر نکل گئی۔ خالق اور مخلوق میں بے امتیاز وحدت کبھی بھی قائم نہیں ہو سکتی اور نہ ہی ہونی چاہیے۔ ذات باری کو سمجھنے میں عقل کو دشوار اس واسطے پیش آتی ہے کہ وہ اس کو غیر معین خیال کرتی ہے حالانکہ وہ یہ جانتی ہے کہ تعینات کا عالم اس کے وجود میں نہیں آ سکتا تھا۔ ذات واجب تعالیٰ قطعاً آزاد ہے کہ وہ غیر محدود طریقے پر اپنا تعین خود کرے۔ خود ایسے تصور سے ایک طرح کی تحدید عاید ہوتی ہے جو نقص پر دلالت کرتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر ذات باری ایسے ہی تو اس کو غیر محدود اور لامحدود کس طرح سے تصور کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذات باری کا تصور غیر محدود مکانیت کی حیثیت سے ممکن نہیں۔ روحانی امور میں وسعت کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی۔ اور زمانی اور مکانی بے پایائی کو مطلق نہیں کہا جاسکتا۔ خود فطرت غیر محدود و دخل میں واقع نہیں جیسا کہ پہلے سائنسدانوں کا خیال تھا بلکہ وہ ایک دوسرے سے تعلق رکھنے والے حوادث کا سلسلہ ہے۔ ان حوادث کے تعلقات ہی سے زمان و مکان کے تصورات پیدا ہوتے ہیں چنانچہ انسانی تصور نے اساسی ایسے ہی عمل تخلیق کی توجیز زمان و مکان کے تصور سے کی ہے۔ زمان و مکان اسی اساسی ایسے ہی ذات واجب کے امکان ہیں جو نہایت محدود طور پر ہمارے ریاضی والے زمان و مکان کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ذات باری اور اس کے تخلیقی عمل کے ماوراء کسی زمان و مکان کا وجود ممکن نہیں جو دوسری ذاتوں (ایسے) کے ساتھ اس کے تعلق کو متعین کر سکے۔ چنانچہ ذات واجب تعالیٰ مقامی طور پر محدود نہیں جیسے انسانی ذات ان حدود سے محدود ہے جو دوسرے وجود اس پر عائد کرتے ہیں۔ ذات واجب کی لامحدودیت کا انحصار اس کے تخلیقی عمل کے امکانات میں مضمحل ہے۔ اس کا اظہار خارج عالم کی صورت میں ہوتا ہے گویا ذات باری کی لامحدودیت باطنی یا اندرونی ہے نہ کہ خارجی۔

انسان کا محدود ذہن فطرت یا عالم کو اپنے سے غیر ایک علیحدہ خارجی وجود تصور کرتا ہے جس کا تصور ابہت علم وہ حاصل کر سکتا ہے لیکن جس میں وہ تصرف نہیں کر سکتا یا اگر کر سکتا ہے تو بہت کم۔ یہی وجہ ہے کہ ہم تخلیق کو ایک قسم کے گزشتہ حادثے سے تعبیر کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک عالم ایک بنی بنائی چیز ہے جس کا اپنے بنانے والے سے کوئی عضوی تعلق باقی نہیں رہا۔ اس کا بنانے والا اب محض اس کا ایک تماشا ہی ہے۔ اس ضمن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ذات واجب تعالیٰ اور عالم کے درمیان مکانی بعد موجود ہے اور کیا یہ عالم اس کی ذات سے بالکل علیحدہ ایک چیز ہے۔ دراصل کائنات میں جو کچھ تخلیق ہوا ہے وہ اس طور پر نہیں ہوا کہ ہم کہہ سکیں کہ فلاں چیز پہلے بنائی گئی ہے اور فلاں چیز اس کے بعد بنائی گئی ہے۔ ایسے تصور سے ذات باری تعالیٰ اور یہ عالم ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ وعدتیں بن جاتی ہیں۔ جو لامحدود مکانیت میں ایک دوسرے کے مد مقابل ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ زمان و مکان اور مادہ ذات واجب تعالیٰ کی تخلیقی انرجی کی توجیہ ہے، جو ذہن نے اختراع کی ہے۔ زمان و مکان اور مادہ آزاد حقائق نہیں ہیں جو خود بخود موجود ہوں بلکہ حیات الہی کے ظہور کی مختلف شاخیں ہیں۔ مادہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ذات باری سے علیحدہ وجود رکھتا ہو اور جس پر وہ اپنے افعال کے نقوش دور سے مرتسم کرتا ہو۔ مادہ ایک مسلسل فعل کی حالت ہے جس کو انسانی ذہن نگڑوں میں اس لیے علیحدہ علیحدہ تقسیم کر دیتا ہے کہ اس کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ عالم کا مسلسل وجود حوادث کی مسلسل تخلیق پر منحصر ہے۔ اگر ذات واجب تعالیٰ حوادث کی مسلسل تخلیق نہ کرتی رہے تو عالم بحیثیت عالم کے وجود نہیں رکھ سکتا۔ اتانے کامل کی مفت یہ ہے کہ وہ عالم سے مستغنی ہو۔ لہذا ذات باری تعالیٰ کا وجود بطور اتانے کامل معین اور ماوراء ہے، مگر اساسی طور پر ذات واجب تعالیٰ عالم سے علیحدہ نہیں۔ خدا عالم میں بھی ہے اور اس سے ماوراء بھی ہے۔ انسان کے لیے یہ فطری اور ضروری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ذات الہی سے علیحدہ تصور کرے۔ ذات الہی کے ساتھ جب خلوت نصیب ہو تو انسان کو چاہیے کہ اُس کے حضور اپنی خودی کو گم نہ ہونے دے اور اس کے بحر نور میں غرق نہ ہو جائے۔

اس طرح، خطبات میں، علامہ کے تصور حقیقت مطلق پر وحدۃ الوجود کے پرتو کے جو خدو خال سامنے آئے ہیں، اُن کے مطابق علامہ ذات باری تعالیٰ کو عالم میں جاری و ساری بھی تسلیم کرتے ہیں مگر ساتھ ہی وہ ذات باری کی ماورائیت کے بھی قائل ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان کا موقف بھی یہی ہے (۱) اور ڈاکٹر سید عبداللہ کو بھی بار بار، علامہ کے فلسفے میں وحدۃ الوجود کی جھلک دکھائی دیتی ہے:

”غور کیا جائے تو اقبال کا موقف ابن عربی اور حضرت مجدد کے نقطہ نظر کے بین بین ہے اگرچہ کئی موقعوں پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ اقبال کا تصور بھی وحدۃ الوجود ہی کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے، لیکن بحیثیت وحدۃ الوجود

۱۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، مدوح اقبال، ص ۳۹۲

۲۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، متعلقات خطبات اقبال، ص ۲۷۶

نہیں۔“ (۲)

سید عبداللہ مزید فرماتے ہیں:

”علامہ اقبال وحدۃ الوجود کے کلمے غنائوں میں ہیں لیکن ان کے اشعار و افکار میں وحدۃ الوجود جیسے ایک تصور کا بار بار گمان گزرتا ہے اور بہاؤات وہ اس تصور کے بالکل قریب نظر آتے ہیں۔“ (۱)

ڈاکٹر سید عبداللہ کو اقبال کے ہاں جس وحدۃ الوجود کا شبہ ہو رہا ہے اور گمان گزر رہا ہے، وہ دراصل یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے جس کے خدوخال زیر نظر تحقیق میں نمایاں کیے گئے ہیں اور جس کا سراغ اقبال کے افکار و خیالات میں لگایا گیا ہے۔ دوسرے اکثر ماہرین اقبالیات، دانشوروں اور علماء کی طرح، ڈاکٹر موصوف بھی غیر اسلامی اور اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق نہیں کر سکے۔ ڈاکٹر صاحب کی علمی وجاہت پر تو کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں لیکن وحدۃ الوجود کے حوالے سے دوسرے علمائے اقبالیات کی طرح وہ بھی مطالعے کی کمی کا شکار دکھائی دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ وہ مولانا اشرف علی تھانوی جیسے، وحدۃ الوجود (اسلامی) کے حامی (۲) عالم کو وحدۃ الوجود کا ممتاز ناقد قرار دیتے ہیں۔ (۳) بہر حال، اقبال کے خطبات میں اسلامی وحدۃ الوجود کا ذکر کیے بغیر ہی ڈاکٹر سید عبداللہ اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ:

”اقبال کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم ذات الہیہ کا عین بھی نہیں اور غیر بھی نہیں۔“ (۴)

اسی طرح اقبالیات کے ایک اور ممتاز ماہر، بشیر احمد ڈارا اقبال کو وحدۃ الوجود کا کھلا مخالف قرار دیتے ہیں مگر بالآخر پہنچتے اسی نتیجے پر ہیں کہ:

”یہ بھی حقیقت ہے کہ جس طرح توحیدی مذاہب میں خدا کو مادی کے ساتھ ساتھ سریانی بھی کہا گیا ہے (جس کی مثالیں میں نے قرآن حکیم سے پیش کی ہیں) اسی طرح اقبال کے ہاں اس مادیت کے ساتھ سریانیت بھی موجود ہے جس کی مثالیں ان لیکچروں میں بکھری پڑی ہیں۔“ (۵)

۱۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، متعلقات خطبات اقبال، ص ۲۸۳

۲۔ دیکھیے مولانا اشرف علی تھانوی کی مندرجہ ذیل کتب۔

۔ شریعت و طریقت، مرتبہ مولانا محمد دین چشتی، لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۱ء

۔ یاد اور الخوار، لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۵ء

۔ الکشف عن مہمات التصوف، کراچی، کتب خانہ مظہری، ۲۰۰۲ء

۳۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، ”ابن عربی اور اقبال“، مشمولہ نقوش، اقبال نمبر ۱۲۱، ۱۹۷۷ء

۴۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، متعلقات خطبات اقبال، ص ۲۷۶

۵۔ بشیر احمد ڈارا، ”اقبال اور وحدت الوجود“، مشمولہ اقبال اور نون مرتبہ ڈاکٹر سلیم اختر، ص ۱۰۶

اسی سرِ بانیّت کو، جس کی مثالیں محترم ڈار صاحب نے قرآن حکیم سے دی ہیں، (۶) موجودہ تحقیق میں اسلامی وحدۃ الوجود کا نام دیا گیا ہے، جس کے اقبال پوری طرح قائل ہیں۔

علی عباس جلاپوری بھی اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق روایتیں رکھتے اور وحدۃ الوجود کو فلاح طوبیت، اشراقیت اور ویدانت سے اخذ شدہ قرار دیتے ہوئے، اقبال کو اسی مروجہ معنی میں وحدۃ الوجود کا حامی قرار دیتے ہیں۔
 ”خطبات مدراس میں انھوں نے واضح انداز میں سرِ بانی کی حمایت کی اور اسی تصور پر اپنی الہیات کی عمارت استوار کی۔“ (۱)

یہ اقتباس پیش کرنے کا مقصد یہ حقیقت واضح کرتا ہے کہ تقریباً تمام ماہرین اقبال کم و بیش اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ خطبات میں تصور حقیقت، مظہر وحدۃ الوجود اور سرِ بانیّت کا پرتو موجود ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اکثر ماہرین اس سرِ بانیّت اور وحدۃ الوجود کے ڈانڈے غیر اسلامی وحدۃ الوجود سے جاملاتے ہیں اور کچھ ماہرین اقبالیات کے وحدۃ الوجود کا صاف انکار کر دینے ہی میں عافیت سمجھتے ہیں۔ اسلامی وحدۃ الوجود، غیر اسلامی وحدۃ الوجود، توحیدی مذاہب کی سرِ بانیّت، غیر توحیدی مذاہب کی سرِ بانیّت اور ابن عربی کے نظریات کو صحیح طور پر نہ سمجھ کر علامہ کے خطبات میں رواں سرِ بیان اور وحدۃ الوجود کی لہر کا تجزیہ کرنے کی یہ خوفناک مثال ذرا ملاحظہ فرمائیے

”اقبال اور شیخ محمد الدین ابن عربی کے مذکورہ خیالات میں کامل یکسانیت ہے اور دونوں ہی خیالات کفر و شرک کی گندگی سے آلودہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ اقبال کی مغفرت کرے۔ خطبات میں کثرت سے ایسے خیالات ہیں جن پر واضح طور پر کفر و شرک کا اطلاق ہوتا ہے۔“ (۲)

بہر حال اس قسم کے خیالات سے یہ تو واضح ہوتا ہے کہ خطبات میں اقبال کا رجحان سرِ بانیّت اور وحدۃ الوجود کی طرف ہے۔ اب جو لوگ اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق نہیں جانتے وہ تو اسے مندرجہ بالا اقتباس میں موجود غیر ذمہ دارانہ خیالات سے نوازیں گے اور جو اس فرق کو طوطیِ خاطر رکھیں گے وہ زیرِ نظر تحقیق کی طرح، علامہ کو اسلامی وحدۃ الوجود کا

۱۔ علی عباس جلاپوری، اقبال کا علمِ کلام، ص ۷۸-۸۳

۲۔ الخاف احمد اعظمی، خطبات اقبال ایک مطالعہ، ص ۱۳

۳۔ دیکھیے مقالات یوسف سلیم چشتی، ترجمہ انتہا التناہد چشتی صاحب کی کلام اقبال کی مختلف شریں

۴۔ دیکھیے مسئلہ وحدۃ الوجود اور اقبال از الف۔ دہنیم

۵۔ دیکھیے اسلامی تصوف اقبال از ڈاکٹر ابوسعید نور الدین

۶۔ دیکھیے ”تیسرہ درزعرہ رود کی تیسری جلد“ از سید صباح الدین عبدالرحمن مشمولہ اقبالیات، جنوری تا جون ۱۹۸۶ء، ص ۱۵۵-۱۷۳

۷۔ دیکھیے ”خطبات اقبال نے قاطر میں“ از محمد سعید عمر

۸۔ دیکھیے ”اقبال کا تصور بتائے دوام“ از ڈاکٹر نعیم احمد

۹۔ دیکھیے مقالہ ”علامہ اقبال اور وحدۃ الوجود“ از حافظ مبارک اللہ فاروقی مشمولہ اقبالیات کے دو سال، ص ۳۲۷-۳۲۸

حامی قرار دینے میں نہیں، بلکہ چاہئیں گے۔ متعلل مزاج ماہرین اقبالیات نے یہی موقف اختیار کیا ہے اور خطبات کے حوالے سے علامہ کو اسلامی وحدۃ الوجود کا حامی قرار دیا ہے۔ ان میں پروفیسر یوسف سلیم چشتی، (۳) الف۔ دسیم، (۴) ڈاکٹر ابو سعید نور الدین، (۵) سید صباح الدین عبدالرحمن، (۶) محمد سہیل عمر، (۷) ڈاکٹر نعیم احمد (۸) اور حافظہ عباد اللہ فاروقی (۹) جیسے ماہرین اقبالیات شامل ہیں۔ سید صباح الدین عبدالرحمن رقمطراز ہیں:

”علامہ نے اس وحدت الوجود کو ضرور روک دیا جس میں غیر اسلامی رنگ پیدا ہو گیا تھا، لیکن وہ اسلامی وحدت الوجود کو کسی حال میں رد نہیں کر سکتے تھے۔ ان کے یہاں جو عشق کا تخیل ہے وہ وہی ہے جو وحدت الوجود کی قرآنی تعبیر میں ہے انھوں نے مرید غیر اسلامی توحید و جودی کو تو پسند نہیں کیا، لیکن مکن ہے کہ ان کے تخیل میں کوئی ایسا توحید و جودی ہو جو ان کا اپنا ہو اور خالص اسلامی رنگ کا ہو۔“ (۱)

سید صباح الدین نے علامہ اقبال کے تخیل میں جس خالص اسلامی رنگ کے توحید و جودی کے ہونے کی جانب اشارہ کیا ہے، یہ وہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے، جس کی جانب زبردست نظر تحقیق کی موجودہ فصل میں پیش کیے جانے والے شواہد اشارہ کر رہے ہیں۔

اب، براہ راست خطبات سے ایسے شواہد پیش کیے جاتے ہیں جو واضح طور پر، علامہ کے تصور حقیقت مطلق پر وحدۃ الوجود کے اثرات کی نشاندہی کرتے ہیں:

”سمیت کا بنیادی سوال یہ تھا کہ روحانی زندگی کے لیے کسی ایسے مستقل اساسی جوہر کو تلاش کیا جائے حضرت سح“ کی بصیرت کے مطابق بیرونی دنیا کی قوتوں کا آفریدہ نہیں بلکہ خود انسان کے اندر روح کے اپنے انکشافات سے عبارت ہے۔ اسلام کو اس بصیرت سے پورا اتفاق ہے مگر وہ اس میں اس قدر اضافہ کرتا ہے کہ اس نئے عالم کی دریافت عالمِ باوی سے بیگانہ نہیں بلکہ اس کے رگ و پے میں جاری و ساری ہے۔“ (۲)

جسے ہم فطرت یا نفس غیر کہتے ہیں وہ توحیات خداوندی میں محض ایک لہو گزراں ہے۔ اس کا ”میں ہونا“ تو خود مختصر، اساسی اور مطلق ہے۔ ہمارے لیے اسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور ناممکن ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (۱۳۰:۱)

نہیں کوئی شے اس جیسی بھر بھی وہ سنتا ہے، دیکھتا ہے۔

اب نفس، کردار کے بغیر ناقابلِ فہم ہے یعنی ایک یکساں طرز کے رویے کے بغیر۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں عالمِ فطرت مادے کا کوئی ڈھیر نہیں ہے جو خلا میں واقع ہے بلکہ یہ حوادث کی ایک ترکیب ہے، کردار کا ایک مظہم انداز ہے اور یوں

۱۔ صباح الدین عبدالرحمن سید، ”تہذیب و زہدہ رووی تیسری جلد“، مشمولہ اقبالیات، جنوری تا جون ۱۹۸۶ء، ص ۱۷۲

۲۔ محمد اقبال، علامہ، تجدید فکریات اسلام، مترجمہ: ڈاکٹر وحید محسن، لاہور، اقبال اکاڈمی، ۲۰۰۲ء، ص ۲۲-۲۳

نامیاتی طور پر نفس مطلق سے متعلق ہے۔ فطرت کا ذات الہیہ سے وہی تعلق ہے جو کردار کا نفس انسانی سے ہے۔ (۳)

انسانی نقطہ نظر سے ہمارے موجودہ حالات کے پیش نظر یہ انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت کی ایک تعبیر ہے۔ جب یہ آگے کی جانب بڑھ رہی ہوتی ہے تو ایک خاص لمحے میں یہ متناہی ہوتی ہے مگر چونکہ جس نفس سے اس کا نامیاتی تعلق ہے وہ خلاق ہے اس میں توسیع ممکن ہے۔ نتیجتاً یہ اس مفہوم میں لامحدود ہو جاتی ہے کہ اس کی توسیع کے لیے کوئی ہی بھی حد آفری نہیں ہوتی۔ اس کی لامحدودیت بالقوہ ہے، فی الواقع نہیں۔ لہذا فطرت کو ایک ذی حیات اور پیچیدہ اور تقابلاً پر عضو یہ سمجھنا چاہیے؟۔ اس کے ارتقا کی خارج میں کوئی آخری حد نہیں۔ وہ صرف باطنی طور پر محدود ہے یعنی اس محیط عمل خودی کے طور پر، جو کل کو زندہ اور قائم رکھتی ہے وہ نفس مشہود جس نے کل میں اپنی روح پھونک رکھی ہے اور اسے سہارا دے رکھا ہے۔ (۱)

”انا ئے مطلق حقیقت کی کلیت کا نام ہے۔ وہ کوئی ایسا وجود نہیں کہ جو کائنات سے مغائر کہیں اور واقع ہے اور باہر سے اسے دیکھ رہا ہے۔“ (۲)

ایک بار معروف بزرگ حضرت بایزید بسطامی کے مریدوں میں تخلیق کا سوال سامنے آیا۔ ایک مرید نے فہم عامہ کے نقطہ نظر کے مطابق کہا

”ایک ایسا الہ وقت تھا جب خدا ہی موجود تھا اور خدا کے سوا کچھ نہیں تھا۔ جو ابا حضرت بایزید بسطامی نے فرمایا۔ اب بھی تو وہی صورت ہے جو آس وقت تھی۔“ (۳)

متناہی اذ بان فطرت کو خود سے باہر ایک متقابل چیز سمجھتے ہیں جسے ذہن جانتا تو ہے مگر اس کو تخلیق نہیں کر سکتا۔ لہذا ہم عمل تخلیق کا ماضی کا ایک عمل سمجھتے ہیں اور کائنات ہمیں ایک ایسی مصنوع شے دکھائی دیتی ہے جس کا اپنے صانع کی زندگی سے کوئی عضویاتی رابطہ نہیں اور صانع کا اس سے تعلق محض ایک تماشا کی کا ہے۔ وہ تمام بے معنی کلاسی مباحث، جو تصور تخلیق کے بارے میں اٹھائے گئے، وہ اسی متناہی ذہن کی محدود سوچ کی پیداوار ہیں۔ اس نقطہ نظر کے مطابق کائنات خدا کی زندگی کا محض ایک حادثہ ہے اور ممکن ہے کہ یہ حادثہ رونما نہ ہوا ہوتا۔ وہ بنیادی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے متقابل کوئی غیر ذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی بعد مکانی موجود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الہوی نقطہ نظر سے تخلیق کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جس کا کوئی ماقبل اور کوئی مابعد ہو۔ کائنات کو ایسی وجودی حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو، کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو ایسی اکائیوں

۱۔ علامہ تہجد فکریات اسلام، ص ۷۶

۲۔ ایضاً، ص ۷۹

۳۔ ایضاً، ص ۸۶

۴۔ ایضاً

میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہوں۔ ہم نقل ازیم دیکھ چکے ہیں کہ زمان و مکان اور مادہ، خدا کی آزادانہ خلاق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی تفہیم کے عقلی پیرائے ہیں۔ (۳)

”وہ وجود خارجی جو خدا کا غیر ہوموجود نہیں۔“ (۵)

”خیر و شر دونوں متضاد ہونے کے باوجود ایک ہی کل میں شامل ہیں۔“ (۱)

”میں نے حقیقت مطلقہ کو ”انا“ کے طور پر لیا ہے اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ انا نے مطلق سے اناؤں کا ہی صدور ہو رہا ہے۔ انا نے مطلق کی تخلیق قدرت جس میں فکر اور عمل ایک ہی مفہوم رکھتے ہیں، انا کی کائیوں کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جوہر کی میکاکی حرکت سے لے کر انسانی انا میں فکر کی آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور برتر انکا انکشاف ہے۔ قدرت الہیہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے۔ تاہم انانیت کے انہار کے درجات ہیں۔ ہستی کے سارے سرگم میں انانیت کا سر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انا نے مطلق کو انسان کی شرگ سے بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الہیہ کے دواہی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے۔

لہذا مسلم مفکرین کی بہترین روایات سے پیدا ہونے والی تنقید سے اشاعرہ کی جوہریت روحانی کفایت میں بدلتی ہوئی نظر آتی ہے جس کی تنقیدات مرتب کرنا مستقبل کے مسلم الہیین کا فریضہ ہے۔ تاہم یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ آیا جوہریت خدا کی قدرت خالقہ میں کوئی حقیقی مقام رکھتی ہے یا ہمیں ہمارے ایک خاص متناہی انداز میں اور اک کرنے کے سبب اس طرح دکھائی دیتی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ خالعتا سائنسی نظریہ نظر سے اس سوال کا کیا جواب ہوگا۔ مگر نفیاتی لحاظ سے ایک بات میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں اور وہ یہ کہ اصلاً حقیقی وہی ہے جو اپنی حقیقت کا براہ راست شعور رکھتا ہے۔ حقیقی ہونے کے درجات خودی کے احساس کے درجہ کے ساتھ بدل جاتے ہیں۔ خودی کی ماہیت ایسی ہے کہ باوجود اس امر کے کہ اس میں دوسری خودیوں کے رد عمل پیش کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے یہ اپنی ذات میں مرکوز رہتی ہے اور انفرادیت کا ایک اپنا ذاتی نظام رکھتی ہے جس میں سے اپنے علاوہ دیگر تمام اناؤں کو خارج کر دیتی ہے۔ خودی کی یہی خصوصیت اس کی اصل حقیقت کا راز ہے۔ انسان جس میں خودی اپنی اضافی اکسلیٹ تک پہنچتی ہے خدا کی قدرت خالقہ میں ایک مستقل مقام رکھتا ہے اور اس طرح وہ حقیقت کے اس اعلیٰ درجے کا حامل ہے جو اس کے درگزر کی اشیاء کو نصیب نہیں۔ خدا کی تمام مخلوقات میں صرف انسان ہی ہے جو اپنے بنانے والے کی حیات خالقہ میں شعوری طور پر حصہ لے سکتا ہے۔ ایک بہتر دنیا کے تصور کی صلاحیت کے ساتھ جو اسے ودیعت کی گئی ہے اور اس صلاحیت کے ساتھ کہ وہ موجود کو مطلوب میں بدل سکتا ہے اس کی خودی انفرادیت کی طرف بڑھنے اور یکنائی حاصل کرنے کے لیے اس ماحول سے پورا

استفادہ کرتا چاہتی ہے جس میں اسے غیر معینہ مدت کے لیے کام کرنے کی مہلت دی گئی ہے۔“ (۲)

”جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں یہ کائنات خود خدا کے رو بہد اور اس سے غیر کوئی چیز نہیں ہے۔ یہ ایسی محض اُس وقت نظر آتی ہے جب ہم تخلیق کے عمل کو یوں دیکھتے ہیں کہ یہ خدا کے ہاں ایک تاریخی واقعہ ہے۔ لامحدود اور لامتناہی خودی یعنی خدا کی نگاہ سے دیکھیں تو اس سے غیر کوئی چیز موجود نہیں۔ خدا کے ہاں فکر اور عمل، جاننے کا عمل اور تخلیق کا عمل باہم مترادف ہیں۔ یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ خودی خواہ وہ محدود ہو یا لامحدود وہ غیر خودی کے مقابل کے بغیر نہیں سمجھی جاسکتی۔ اور اگر خودی مطلق کے باہر کچھ نہیں تو خودی مطلق کی بطور خودی تفہیم نہیں ہو سکتی۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ایک مثبت تصور کی تشکیل میں منطقی انکار سے کوئی مدد حاصل نہیں کی جاسکتی کیونکہ یہ تصور لازمی طور پر تجربے میں آنے والی حقیقت کی نوعیت پر اپنا انحصار رکھتا ہے۔ تجربے پر ہماری تنقید سے حقیقت مطلق کے بارے میں پتہ چتا ہے کہ وہ ایک حیات الہمر ہے جو ہماری زندگی کے تجربے کے حوالے سے دیکھا جائے تو سوائے ایک نامیاتی کل کے پانی نہیں جاسکتی۔ اپنے آپ میں ہیوست اور ایک نقطے پر مرکوز۔ حیات کی اس نوعیت کے پیش نظر حیات مطلق کی تفہیم بطور خودی کے ہی ممکن ہے۔ علم اپنے استدلالی مفہوم میں لامحدود ہونے کے باوجود ایک ایسی خودی سے منسوب نہیں کیا جاسکتا جو بیک وقت جس شے کو جانتی ہے اس کی ہستی کے لیے بنیاد بھی فراہم کرتی ہے۔“ (۱)

”مادہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کسٹر خودیوں کی ایک ہستی ہے جن میں باہمی عمل اور میل جول کے ایک خاص درجہ ارجحاً پر پہنچنے کے بعد ایک برتر خودی جنم لیتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں کائنات کسی خارجی ہدایت کی طلب گار ہونے کی بجائے اپنی رہنمائی میں خود مکمل ہوجاتی ہے اور حقیقت اعلیٰ اس پر اپنے تمام اسرار کھول دیتی ہے اور یوں اپنی ماہیت کے انکشاف کا راستہ دکھا دیتی ہے۔ کسٹر خودیوں سے برتر خودی کا نکلنا برتر خودی کے وقار اور اس کی قدر میں کوئی کمی نہیں کرتا۔ کسی چیز کا مبداء اہم نہیں ہوتا بلکہ اس کی صلاحیت، موزونیت اور اس کی آخری رسائی یا مرتبہ زیادہ اہم ہوتا ہے۔ اگر ہم روحانی زندگی کی اساس خالص طبعی بھی تسلیم کر لیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ اپنی پیدائش اور نشوونما کے بنیادی عنصر میں تو میل ہو سکتی ہے۔ بروزی ارتقا کا نظریہ رکھنے والوں کے دلائل کی روشنی میں ہمیں یہ تعلیم ملتی ہے کہ ارتقا یافتہ شے اپنی ہستی کے اعتبار سے ایک پہلے سے عقل میں نہ آنے والی اور نادر حقیقت ہے جسے میکاگی انداز میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا ارتقا کے حیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے ذہن پر مادہ کی برتری ہوتی ہے۔ پھر جب ذہن قوت پکڑتا ہے تو وہ مادہ پر غلبہ کر جان حاصل کر لیتا ہے اور بالآخر وہ اس مادہ پر مکمل برتری حاصل کر کے ممکن طور پر خود مختار ہو سکتا ہے۔ خالص طبعی سطح کی ایسی کوئی شے نہیں جو محض مادیت سے عبارت ہو اور جو کسی ایسے تخلیقی مرکب کی نمونہ کر سکے جسے ہم زندگی اور ذہن کہتے ہیں اور جسے ذہن اور حواس کی آفرینش کے لیے ایک ماورائے ہستی کی احتیاج ہو۔ مطلق خودی، جو نمونہ پانے والی ہستی کا فطرت میں بردہ کرتی ہے فطرت کے اندر ہے۔ قرآن یوں بیان کرتا ہے کہ ”خو“

الاول ولاخر والطاهر والباطن“ (۵۷:۳) وہ اول بھی ہے اور آخر بھی، وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔“ (۲)

خودی کے عمل میں رشد و ہدایت اور با مقصد نظم و ضبط کا عنصر یہ ظاہر کرتا ہے کہ خودی ایک آزاد علیت ذاتی ہے جو خودی مطلق کی زندگی اور آزادی میں شریک ہے۔ مطلق خودی نے آزاد و خود مختار و متناہی خودی کا برد و گزارا کر کے خود ہی اپنی آزادی کو محدود کر لیا ہے۔ اس شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن حکیم کے نقطہ نظر سے بھی ہو جاتی ہے جو وہ خودی کے عمل کے بارے میں رکھتا ہے۔ قرآن کی متعدد ذیل آیات اس سلسلے میں کوئی ابہام باقی نہیں رہنے دیتیں:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ وَفَقُنْ شَاءَ فَلْيُفَوِّقُوا مِنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرُوا (۱۸:۲۹)

کہیے یہ تمہارے رب کی طرف سے حق ہے۔ اب تم میں سے جو چاہے تسلیم کرے اور جو چاہے کفر کرے۔

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا (۱۷:۷)

تم نے احسان کیا تو اپنے نفس پر کیا اور بدی کی تو خود اپنے آپ سے کی۔ (۱)

قرآن میں تقدیر کا تصور جا بجا ملتا ہے۔ یہ بات بڑی غور طلب ہے۔ خاص طور پر اس لیے کہ فریڈرک اشپنگر نے اپنی معروف کتاب ”زوال مغرب“ میں اس نکتہ نظر کا اظہار کیا ہے کہ اسلام خودی کی مکمل نفی کرتا ہے۔ میں نے قبل ازیں تقدیر کے بارے میں قرآن کے کئیہ تفکری توضیح کی ہے۔ اب جیسا کہ اشپنگر خود بیان کرتا ہے ہم اپنی دنیا کی تعمیر و طرح سے کر سکتے ہیں، ایک طریقہ عقلی ہے اور دوسرے کو ہم کسی بہتر لفظ کے میسر نہ ہونے کی وجہ سے ”حیاتیاتی“ کہہ سکتے ہیں۔ عقلی طریقے میں دنیا علت و معلول کے ایک جامد نظام کی تفہیم کا نام ہے جبکہ حیاتیاتی طریقے میں ہم زندگی کے ناگزیر جز کو قبول کر لیتے ہیں جو اپنے داخلی توجع کا اظہار کرتے ہوئے زمان مسلسل کی تخلیق کرتی ہے۔ کائنات کو اپنانے کا یہ طریق کار قرآن میں ”ایمان“ سے تعبیر ہوا ہے۔ ایمان مختلف نوع کے قضیوں پر مشتمل محض ایک انفعالی اعتقاد نہیں بلکہ یہ ایک نادر تجربے سے حاصل شدہ زندہ یقین ہے۔ اس تجربے اور اس سے منسلک ارتفع قسم کی جبریت کی اہمیت صرف مضبوط اور مستحکم شخصیات ہی کو میسر ہوتی ہے۔ روایت ہے کہ نپولین کہا کرتا تھا ”میں شے ہوں محض نہیں“۔ یہ بھی ایک انداز ہے جس سے وحدت کا تجربہ اپنا اظہار کرتا ہے۔ اسلام میں مذہبی تجربہ پاداش خضرت ﷺ کے مطابق صاحب تجربہ میں خدائی صفات پیدا کرنے کے مترادف ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ اس تجربے کا اظہار ایسے حلوں میں ہوا ہے کہ ”انا الحق“ میں ہی تخلیقی سچائی ہوں“ (علاج) ”انا الدھر“ ”میں وقت ہوں“ (محمد ﷺ) ”میں قرآن مطلق ہوں“ (علی) ”میں عقیم الشان ہوں“ (بازید بستانی)۔ اسلام کے اعلیٰ تصوف میں وحدت کا یہ تجربہ متناہی خودی کے لا متناہی خودی میں گم ہونے نام نہیں بلکہ یہ لا متناہی خودی ہے جو متناہی کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے۔ جیسا کہ مولانا جلال الدین رومی اپنی مشہور اس شعر میں اظہار کرتے ہیں:

علم حق در علم صوتی گم شود ایں سخن کے پادر مردم شود

علم حق صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے مگر یہ بات عام آدمی کو کس طرح باور کرائی جاسکتی ہے۔ (۲)

کانٹ کے شئے بذاتہ اور شئے عینی کہ ہمیں نظر آتی ہے کے بارے میں کانٹ کے نقطہ نظر میں ہی مابعد الطبیعیات کے امکان کے بارے میں اٹھنے والے سوال کی صحیح نوعیت پوشیدہ ہے۔ مگر اس وقت کیا صورت حال ہوگی جب معاملہ اس کے الٹ ہو جیسا کہ کانٹ نے سمجھ رکھا ہے۔ عین کے عظیم مسلم صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا قول یلغ ہے کہ خدا "محسوس و مشہود" اور کائنات "معتول" ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی مفکر اور شاعر عراقی نظام ہائے مکان اور زمان کی کثرت پر اصرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زمان اور مکان کی بات کرتا ہے۔ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ جسے ہم خارجی دنیا کہتے ہیں جس میں ہماری عقل کی آفریدہ وادار انسانی تجربے کے کئی دوسرے مدارج بھی ہوں جو زمان و مکان کے دوسرے نظاموں نے کسی اور انداز میں ترتیب دے رکھے ہوں۔ (۱)

"وہ (صوفی) ایک تجربے کے بعد دوسرے تجربے سے محض ایک تماشائی کے طور پر نہیں گزرتا بلکہ ایک ناقد کا کردار ادا کرتا ہے جو اپنے دائرہ تحقیق سے مخصوص بھٹکی مہارت سے کام لیتے ہوئے اپنے تجربے سے ہر طرح کے نفسیاتی اور عضویاتی موضوعی عناصر ختم کر دیتا ہے تاکہ بالآخر وہ ایک مطلق معروضیت تک پہنچ جائے۔ یہ حتمی اور قطعی تجربے سے عمل حیات کا انکشاف ہوتا ہے جو طبع زاد، اساسی اور فوری ہوتا ہے۔ خودی کا حتمی راز یہ ہے کہ جس وقت بھی اس حتمی انکشاف تک پہنچتی ہے وہ اسے بغیر کسی معمولی ہچکچاہٹ کے اپنے وجود کی انتہائی اساس کے طور پر شناخت کر لیتی ہے۔" (۲)

"یہ تجربہ انسانی خودی کی فکر محض سے بلند تر پرواز اور دوامیت کے انکشاف کے ذریعے اپنی ناپائیداری پر قابو پالینے سے مہارت ہے۔" (۳)

خطبات اقبال کے ان اقتباسات سے یہ حقیقت واضح ہو رہی ہے کہ علامہ ذات باری کو کائنات میں جاری و ساری قرار دیتے ہیں۔ علی عباس جلاپوری، علامہ کے ذات باری کو کائنات میں جاری و ساری قرار دینے کو مغربی مفکرین اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود اور سر بیان کی ترجمانی قرار دیتے ہیں اور علامہ نے انہی خطبات میں ذات باری کی ماورائیت پر جوتا تا زور دیا ہے اُسے چنداں فراموش کر جاتے ہیں اور انہیں اقبال کے ہاں ذات باری ابھی ارتقائی منازل طے کرتی دکھائی دیتی ہے:

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۲۱۷

۲۔ ایضاً، ص ۲۳۱

۳۔ ایضاً، ص ۲۳۲

۴۔ علی عباس جلاپوری، اقبال کا علم کلام، ص ۱۰۱

۵۔ ایضاً، ص ۱۰۰

”انگیزہ اور اقبال کے سر بیان میں ذاتِ باری کا نکات کے ساتھ ساتھ ارتقا کے منازل طے کر رہی ہے۔“ (۳)

نیز

”خطباتِ مدراس میں انھوں نے واضح گف انداز میں سر بیان کی حمایت کی اور اسی تصور پر اپنی الٰہیات کی عبارتِ قصیر کی۔“ (۵)

مزید فرماتے ہیں:

”اقبال نے صرف اتنا کیا ہے کہ اپنی عربی کے وجودی سر بیان و اشراق کو برگساں اور لائڈ مارگن کے ارتقا کی سر بیان میں تبدیل کر دیا ہے۔“ (۱)

آگے چل کر جلاپوری صاحب لکھتے ہیں:

”اقبال کے سر بیان میں تو ماورائیت اور معنویہ کی کوئی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔ وہ فطرت کو وحدتِ نامیہ مانتے ہیں جس میں ذاتِ مشہود جاری و ساری ہے اور اس کی نشو و نما کے ساتھ مسلسل تخلیق کے عمل میں سرگرم ہے۔“ (۲)

اسی طرح خلیفہ عبدالکحیم فرماتے ہیں:

”زمانہ حال کے بعض فلسفی مثلاً برنارڈ شا برگساں اور علامہ اقبال اس (ذاتِ باری) کو خلاقی اور ارتقا کی قوت و میلان کہتے ہیں۔“ (۳)

اور بالآخر خلیفہ صاحب علامہ اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق پر یہ نئی جڑ دیتے ہیں کہ:

”اقبال کے ہاں وجودِ سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔“ (۴)

اس قسم کے بیانات التباسِ فکر و نظر کا نتیجہ ہیں۔ مذکورہ اصحاب دراصل تصویر کو ایک ہی رخ سے دیکھنے کے قائل ہیں ورنہ وہ ان نتائج تک نہ پہنچتے۔ یہ درست ہے کہ علامہ نے فکرِ اسلامی یعنی اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید فلسفیانہ انداز میں کی ہے تو ضروری تھا کہ فلسفے کی اصطلاحات اور مغربی مفکرین کے حوالے آتے، مگر اس سے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقبال نے قرآن وحدیث کو بالکل فراموش کر کے صرف اور صرف مغربی مفکرین اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود اور سر بیان کی خوش بینی کی ہے۔ خطبات کے اوراق پر بکھری ہوئی متعدد قرآنی آیات اور سورتوں کے حوالے، احادیث اور محترم صوفیاء کے حوالے (جو شاید خلیفہ صاحب اور جلاپوری صاحب کو نظر نہیں آئے) اس بات کا ثبوت ہیں کہ علامہ کے تصورِ حقیقتِ مطلق کی حقیقی بنیاد اسلام ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ جدید مسلم ذہن اور مغربی ذہن کو فکرِ اسلامی کی حقانیت کا قائل کرنے کے لیے علامہ کو جدید فلسفے کے مفکرین اور اصطلاحات کا سہارا بھی لینا پڑا۔ اقبال خلاقی اور ارتقا کی قوت و میلان، ذاتِ باری کو قرار نہیں دیتے بلکہ

۱۔ علی عباس جلاپوری، اقبال کا علمِ کام، ص ۷۷

۲۔ ایضاً، ص ۷۷

۳۔ عبدالکحیم، خلیفہ، تشبیہاتِ سرمدی، لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۹۵ء، ص ۱۳۳

۴۔ عبدالکحیم، خلیفہ، فکرِ اقبال، ص ۳۶۲

وہ یہ الفاظ کائنات کے مسلسل ارتقاء کے لیے استعمال کرتے ہیں اور ذاتِ باری، اقبال کے نزدیک، ارتقاء کے منازل طے نہیں کر رہی بلکہ کائنات کر رہی ہے۔ اقبال کے ہاں، ذاتِ باری کے کائنات میں جاری و ساری ہونے سے مراد ذاتِ باری کا کائنات پر محیط ہونا ہے اور اس پر کئی قرآنی آیات شاہد ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ کائنات اللہ تعالیٰ کی کارگیری ہے۔ اس کی تمام اشیاء اُس سے ہیں اور اُس کا مظہر ہیں۔ اُس کے بغیر اس کائنات کا وجود نہیں۔ ان معنی میں علامہ ذاتِ باری کو کائنات میں جاری و ساری قرار دیتے ہیں ورنہ وہ ذاتِ باری کی ماورائیت کے تو اس شدت سے قائل ہیں کہ ذاتِ باری کو ایک ”انا“ اور فرد قرار دیتے ہیں۔ وہ دلائل کے طور پر سورۃ اخلاص (۱) اور آیہ نور (۲) پیش کرتے ہیں اور اس طرح بقول بشیر احمد ڈار:

”خدا کو ایک انفرادی حیثیت دینا، اسے ”انا“ کہہ کر پکارنا، اس کی ماورائیت کا اقرار ہے۔“ (۳)

دراصل علامہ کا پیش کردہ نظریہ سرِ بیان Pantheism سے کس قدر قریب یا دور ہے۔ اس بات کا فیصلہ آسان نہیں علامہ Pantheism کے قائل نہیں ہیں۔ (۴) اور اسے اپنے تصور کے عنوان کے طور پر قبول نہیں کرتے۔ جس Panteism کے وہ مخالف ہیں وہ کچھ اس طرح ہے کہ:-

”عالم کثرت غیر حقیقی ہے وہ قائم اور بالاستقلال موجود نہیں ہے۔ اس سے انسان کی اہمیت اور مرتبہ گھٹ جاتا ہے، اختیار سلب ہو جاتا ہے اور انسانی معاشرے میں خیر کے پروان چڑھنے اور عناصرِ بہبود کے پھیلنے کا امکان کم ہو جاتا ہے۔“

Pantheism کی ایک تعبیر اور یہی ہے جو اس تصور سے قدرے مختلف ہے یعنی یہ کہ حقیقتِ حق وہ ہے جو اپنے تعینات اور شہون سے الگ اپنا وجود مستقل نہ رکھتی ہو۔ لہذا بطور Immanent سرِ بانی حقیقت کے تو اس کا وجود ہے مگر بطور متزلی حقیقت کے موجود نہیں۔

یہ تعریف وہ ہے جسے علامہ اقبال قبول کرتے ہیں تاہم اسے Pantheism کا عنوان دینے سے گریز کرتے ہیں۔ (۵) اسی تعریف کی روشنی میں علامہ اقبال کے خطبات میں موجود تصورِ حقیقتِ مطلقہ سے وحدتِ الوجود کے تعلق کو سمجھا

۱۔ تجدید فکر یا اسلام، ص ۸۳

۲۔ ایضاً، ص ۸۳

۳۔ بشیر احمد ڈار، ”اقبال اور وحدتِ الوجود“، مشہور اقبال اور فنون، ص ۱۰۳

۴۔ ویسے بھی Pantheism کا ترجمہ ”وحدۃ الوجود“ مناسبت نہیں۔ یہ دراصل ”طلو“ کا مترادف لفظ ہے۔ وحدۃ الوجود کے لیے (Umy of Existence) یا (Monism) زیادہ مناسب الفاظ ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہوں:

یوسف سلیم وحشی، مقالاتِ یوسف سلیم وحشی، ص ۱۴۱ نیز سبیلِ مر، خطباتِ اقبال۔ نئے تناظر میں، ص ۱۲۳

۵۔ سبیلِ مر، خطباتِ اقبال۔ نئے تناظر میں، ص ۱۱۸-۱۱۹

۶۔ اس امر کی وضاحت موجودہ فصل کے گزشتہ ادراک میں تفصیل سے کی جا چکی ہے۔

جاسکتا ہے۔ اس طرح یہ حقیقت سمجھنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی کہ علامہ خطبات کے دور میں اسلامی وحدت الوجود (۶) کے قائل ہو گئے تھے، یہی وجہ ہے کہ خطبات میں انھوں نے ابن عربی، عراقی، منصور حلاج، شہاب الدین سہروردی، مقتول اور شیخ یازید بسطامی جیسے مشاہیر وجودی صوفیاء سے بلا تکلف اخذ و استفادہ کیا۔ علامہ اسلامی تصویق و حید کے پوری طرح قائل ہیں۔ وہ ذات باری کی ماورائیت اور انفرادیت پر زور دیتے ہیں اور اس کائنات کو انائے اعظم کا جلوہ ذات یقین کرتے ہیں۔ خطبات چونکہ فلسفے کی زبان میں لکھے گئے ہیں، لہذا کائنات کو انائے اعظم کا جلوہ کائنات قرار دینے کے لیے فلسفے کی اصطلاحات اور مغربی مفکرین کے حوالے آنا قدرتی بات تھی۔ یار لوگوں نے ان کی بنا پر اور پھر ذات باری کے کائنات میں جاری و ساری ہونے کے تصور سے، علامہ کے تصور حقیقت مطلق کو غیر اسلامی سر بیان اور وحدت الوجود، جو حلول و اتحاد پر مبنی ہیں، کے مماثل قرار دے دیا۔ علامہ تو ذات باری کو ”انا“ قرار دے رہے ہیں اور حقیقت مطلقہ کی ”فردیت“ و ”انفرادیت“ پر زور دے رہے۔ تو اس تصور پر حلول، اتحاد، غیر اسلامی وحدت الوجود اور سر بیان کی اصطلاحات کا اطلاق کیسے ہو سکتا ہے۔ علامہ غیر اسلامی وحدت الوجود، اتحاد اور حلول اور تصور فنا کے شدید مخالف ہیں۔ وہ جہاں ذات باری کو ”انائے اعظم“ قرار دے کر اس کی فردیت پر دلائل دیتے ہیں۔ (۱) وہیں انسانی خودی کے استحکام اور بقا کے بھی شدت سے قائل ہیں۔ وہ تو منصور حلاج کے کفر و انا الحق کو بھی اعلان خودی سے تعبیر کرتے ہیں:

”یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ انسانی شعور کی وحدت جو انسانی شخصیت کے مرکز کو متشکل کرتی ہے وہ کبھی بھی مسلم فکر کی تاریخ میں دلچسپی کا باعث نہیں رہی۔ متکلمین نے روح کو ایک لطیف قسم کا مادہ یا محض عرض ہی تصور کیا ہے جو جسم کے ساتھ ہی رہتا ہے اور قیامت کے دن جسے دوبارہ تخلیق کیا جائے گا۔ مسلمان فلاسفہ نے ان نظریات میں یونانی فلسفے کے رجحانات کو قبول کیا تھا۔ جہاں تک دوسرے مکاتب فکر کا تعلق ہے تو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اسلام کی جغرافیائی حدود میں وسعت کے ساتھ ساتھ مختلف اقوام کے لوگ اس میں شامل ہوتے گئے جن کے عقائد و نظریات میں اختلاف تھا۔ ان میں مسطوری، زرتشتی اور یہود شامل تھے جن کا فکری نگاہ ایک ایسی ثقافت کا پروردہ تھا جس کا پورے وسطی اور مغربی ایشیا میں غلبہ رہا۔ اس ثقافت کی اصل اس کا عمومی ارتقاء جو بی تصورات سے وابستہ تھا۔ اس کی روح کی بہت میں شہوت سموتی ہوئی تھی جسے ہم اسلام کے الہیاتی فکر میں بھی کم و بیش جھلکتا ہوا دیکھ سکتے ہیں۔ البتہ صرف عبادت و ریاضت میں مستغرق تصوف نے ہی باطنی تجربے کی وحدت کے معانی جاننے کی سعی کی جسے قرآن نے تین ذرائع علم میں سے ایک شمار کیا ہے۔ دوسرے دو ذرائع تاریخ اور فطرت ہیں۔ اسلام کی مذہبی زندگی میں اس تجربے کی موصوف حلاج کے ان معروف الفاظ میں اپنے کمال تک پہنچی ”انا الحق“ (میں ہی حق ہوں)۔ حلاج کے ہم عصروں نے اور اس کے

اخلاف نے ان الفاظ کی وحدت الوجودی تعبیر کی مگر صلاح کی تحریروں جو فرانسیسی مشرقی اہل بیہوشی نے جمع کر کے شائع کی ہیں وہ اس باب میں کوئی شبہ باقی نہیں رہے دیتیں کہ اس شہید صوفی نے خدا کے درامہ الورا ہونے سے کبھی انکار نہیں کیا تھا۔ اس کے تجربے کی سچی تعبیر یہ نہیں کہ قطرہ مسند میں جا ملا ہے بلکہ اس کا مفہوم ناقابل تردید الفاظ میں اس امر کا ادراک اور اس کی حراتِ مندانہ تصدیق ہے کہ ایک گہری شخصیت کے اندر انسانی خودی واقعی اور پائیدار وجود رکھتی ہے۔ چنانچہ صلاح کا جملہ متکلمین کے خلاف ایک چیلنج دکھائی دیتا ہے۔" (۲)

اقبال کے نزدیک متناہی خودی (انائے متعبد) اگرچہ ذات الہیہ (انائے متعبد) سے ہی ظہور میں آتی ہے تاہم ایک مرتبہ وجود میں آ جانے کے بعد اس کی ذات الہیہ سے غیریت قائم ہو جاتی ہے۔ اس لیے اقبال نے موتیوں کی مثال دی ہے۔ (۱) موتی پانی کی بوند ہی سے وجود میں آتا ہے اور پانی ہی کے اندر اپنی زندگی گزارتا ہے مگر اپنی انفرادیت نہیں کھوتا۔ اس طرح پانی اور موتی میں دوئی برقرار رہتی ہے۔ انسان صہبت اللہ اختیار کر کے ذات الہیہ کا عکاس تو بن جاتا ہے لیکن اپنا تشخص نہیں کھوتا۔ حیات الہیہ کا سبیل رواں متناہی خودیوں کو اپنے اندر لیے ارتقا پذیر رہتا ہے:

”ذہبی نفسیات کا عملی طالب علم بھی تعبیر کے بارے میں ایسا ہی نگاہ نظر رکھتا ہے۔ اس کی مرضی حس بھی اس طرح انہماک رکھتی ہے جس طرح کا انہماک کوئی سائنس دان اپنے میدانِ عمل میں رکھتا ہے۔ وہ ایک تجربے کے بعد دوسرے تجربے سے مصل ایک قماشائی کے طور پر نہیں گزارتا بلکہ ایک ناقد کا کردار ادا کرتا ہے جو اپنے دائرہ تحقیق سے مخصوص تکنیکی مہارت سے کام لیتے ہوئے اپنے تجربے سے ہر طرح کے نفسیاتی اور عضویاتی موضوعی عناصر ختم کر دیتا ہے تاکہ بالآخر ایک مطلق معروضیت تک پہنچ جائے۔ یہ حتیٰ اور قطعی تجربے نئے عمل حیات کا انکشاف ہوتا ہے جو طبع زاد، اساسی اور فوری ہوتا ہے۔ خودی کا حتمی راز یہ ہے کہ جس وقت بھی وہ اس حتمی انکشاف تک پہنچتی ہے وہ اسے بغیر کسی معمولی سی انگلیکا ہٹ کے اپنے وجود کی انتہائی اساس کے طور پر شناخت کر لیتی ہے۔ تاہم اس تجربے میں ہذا نہ کسی قسم کی کوئی سزیت نہیں اور نہ ہی جذبات انگیزت کوئی چیز ہے۔ اس تجربے کو جذبات سے محفوظ رکھنے کے لیے یقیناً مسلمان صوفیا کی تکنیک یہ رہی ہے کہ انھوں نے بالائزہام عبادت میں موسیقی کے استعمال کو ممنوع قرار دیا اور معمول کی روزانہ پڑھی جانے والی باجماعت نمازوں کی ادائیگی پر زور دیا تاکہ غلوٹ کے مراقبے سے غیر معاشرتی اثرات کا تذراک ہو سکے۔ یوں یہ تجربہ ایک مکمل طور پر فطری تجربہ ہے اور خودی کے لیے ایک اہم ترین حیاتیاتی جواز کا حامل ہے۔ یہ تجربہ انسانی خودی کی فکرِ محض سے بلند تر پرواز اور دوامیت کے انکشاف کے ذریعے اپنی ناپائیداری پر قابو پالینے کی عمارت ہے۔ اس مقدس الوہی تلاش میں خودی کو جو واحد خطرہ درپیش ہے وہ اس کی اپنی کوشش میں سست خرابی ہے جو اس تجربے میں لطف اندوزی کے سبب پیدا ہوتی ہے کیونکہ آخری تجربے کی طرف بڑھتے وقت مختلف کم تر تجربات اسے جذب کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مشرقی صوفیا کی تاریخ گواہ ہے کہ یہ ایک حقیقی خطرہ ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جس سے برصغیر کے اس عظیم صوفی نے اصلاح کی ابتدا کی جس کی تحریر سے میں پہلے ہی اقتباس پیش کر چکا ہوں۔

اس کی وجہ صاف ظاہر ہے۔ خودی کا حتمی مطلع نظر کسی شے کا دیدار کرنا نہیں بلکہ خود کچھ بننا ہے۔ خودی کی اپنی کوشش کردہ کچھ بن جائے اسے یہ موقع فراہم کرتی ہے کہ وہ اپنی معروضیت کا زیادہ گہرا اور اک پید کرتے ہوئے زیادہ مستحکم بنیاد پر ”میں ہوں“ کہہ سکے۔ اس ”میں ہوں“ کی شہادت اسے ڈیکارٹ کی ”میں سوچتا ہوں“ میں نہیں بلکہ کانت کی ”میں کر سکتا ہوں“ میں ملتی ہے۔ خودی کی جستجو کی انتہا انفرادیت کی حدود و حدود سے آزادی نہیں بلکہ اس کے برعکس خودی اپنی انفرادیت کا صحیح فہم ہے۔ آخری عمل محض عقلی عمل نہیں بلکہ ایک حیاتیاتی عمل ہے جو خودی کے وجود کو ادھر لے کر آتا ہے اور اس کے ارادے کو اس حقیقی ایتھان سے تیز تر کرتا ہے کہ دنیا محض دیکھنے یا تصورات کے ذریعے جاننے کی چیز نہیں بلکہ ایک ایسی چیز ہے جس کی ہم مسلسل عمل سے عظیم تر کرتے چلے جاتے ہیں۔ خودی کے لیے یہ ایک اعلیٰ روحانی مسرت اور ساتھ ہی ساتھ ابتلا اور آزمائش کا ایک عظیم لمحہ بھی ہے۔“ (۱)

پروفیسر وینٹور اقبال کی اس فکر کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اقبال کے تصور کو وحدت الوجود نہیں بلکہ وحدت الشہود کہا جاسکتا ہے۔ اس موخر الذکر کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات اور خدا ایک نہیں (وحدۃ الوجود) نہ ہی اللہ پرستی کی طرح خدا کو کائنات سے علیحدہ سمجھا جاسکتا ہے بلکہ کائنات کو خدا کے اندر سمجھا جاتا ہے (Theism) جو کہ اپنی الوہی نوعیت کے اعتبار سے اس سے ماوراء بھی ہے۔“ (۲)

پروفیسر وینٹور Whittemore نے اقبال کی وحدت الوجودی فکر کا اچھا تجزیہ کیا ہے، لیکن، جیسے کہ اس فصل کے آغاز میں بتایا جا چکا ہے کہ مستشرقین وحدۃ الوجود کو حلول، امتزاج اور ویڈانت و نو فلاسوفی وغیرہ کے مماثل سمجھتے ہیں۔ لہذا پروفیسر موصوف بھی یہاں وحدۃ الوجود سے یہی مراد لے کر علامہ کے تصور حقیقت مطلقہ کو وحدۃ الوجود کہنے سے گریزاں ہیں۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ پروفیسر وینٹور جسے وحدۃ الوجود (کائنات اور خدا ایک ہیں) سمجھتے ہیں، وہ اسلامی وحدۃ الوجود نہیں۔ اور یقیناً علامہ کے تصور حقیقت مطلقہ میں اس کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔ پروفیسر موصوف نے علامہ کے تصور کو وحدۃ الشہود قرار دیا ہے، جس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ خدا اور کائنات ایک نہیں مگر کائنات، خدا سے علیحدہ بھی نہیں بلکہ کائنات خدا کے اندر ہی ہے اور خدا اپنی الوہی نوعیت کے اعتبار سے، کائنات سے ماوراء ہے۔ خطبات میں یقیناً اقبال کا یہی تصور ہے اور یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے۔ جہاں تک اسے پروفیسر وینٹور کے وحدت الشہود قرار دینے کا تعلق ہے تو یہ واضح ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں اساسی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں صرف ظہیق کا فرق ہے۔ (۳)

ڈاکٹر نعیم احمد لکھتے ہیں:

”جب اقبال خودی کا استحکام کا ذکر کرتا ہے تو خدا کی سریت پر ہی زور دیتا ہے لیکن واضح رہے یہ سریت نہایت ظہری

۱۔ تجلید فکریات اسلام، ص ۲۳۱-۲۳۲

2. Whittemore, "Iqbal's Pantheism" in the Iqbal Review, April 1966, P.68.

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر ۴ میں ”محجۃ والف ثانی“ اور اقبال کے تصور حقیقت مطلق پر مباحث

۴۔ نعیم احمد، ڈاکٹر، اقبال کا تصور بتائے دوام، ص ۱۳۷-۱۳۸

کے بحر میں گم ہو جانے یا انسان کے خدا میں جذب ہو جانے والی نہیں۔ اقبال بحر کو قطرے میں سمونے اور خدا کے انسان کے ارجحیت ہونے کی بات کرتا ہے۔ یعنی وہ کسی طور خودی کی انفرادیت کا عدم کرنے پر تیار نہیں۔ انفرادیت فردِ کامل یعنی خدا کی صفت ہے۔ یہ کسی طرح ہو سکتا ہے کہ حیاتِ الہیہ کے سبب رداں سے وجود پذیر ہوئے والی خودیاں اپنے اندر بھی خودی کا رجحان رکھیں۔ وجود میں آنے کے بعد یہ مخلوق ان میں اپنی انفرادیت قائم کر لیتی ہیں۔ انسانی اتنا چونکہ بڑی شدت کے ساتھ اپنا اظہار ذات کرتی ہے اس لیے یہ بلند تر درجے پر فائز ہے۔ خدا مرصعِ ہستی میں عظیم ترین اتنا ہے کیوں کہ تمام کائنات اس کا اظہار ذات ہے۔“ (۳)

خطبات میں، اقبال کا جو تصور حقیقت مطلقہ سامنے آتا ہے، اُس پر وحدۃ الوجود کا پرتو بڑا نمایاں ہے، مگر یہ مروج وحدۃ الوجود نہیں، جس کی توحیدات اسے حلول، اتحاد، غیر اسلامی تصورِ فنا، غیر اسلامی سریان، نوفلاطونیت، ویدانت اور شکر اچار یہ کے نظریات کی طرف لے گئی ہیں۔ اقبال کا وحدۃ الوجود تو اسلامی وحدۃ الوجود ہے بلکہ اسے ”اقبالِ وحدۃ الوجود“ کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ اسی طرح خطبات میں اقبال کے تصور حقیقت مطلقہ کے مطابق ذاتِ باری ایک ایغویٰ مطلق ہے جو قدیم الہیت پسندوں کا خدا نہیں جو آسمانوں میں رہنے والا ہے۔ اقبال کا خدا ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے اور صرف اسی میں متناہی ایغویٰ ہستی کو پاتے ہیں۔ یہ حیاتِ الہی کا سبلی رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو ایک فرد سمجھنا چاہیے لیکن وہ کوئی انسان جیسا تجسمی فرد نہیں ہے اور نہ ایک معمارِ اندازہ ہے جو کائنات پر باہر سے عمل کر رہا ہو، بلکہ وہ ساری کائنات کو محیط ہے، تمام متناہی خودیاں اس کا حصہ ہیں، ہماری حیات اس کی ہستی سے نامی طور پر وابستہ ہے، لیکن کا اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم اپنی اتانیت اور اختیار سے عاری ہو جائیں۔ اللہ تعالیٰ نے خود اپنی مرضی سے متناہی خودیوں کو اپنی حیات میں حصہ دار بنایا ہے، مگر انسانی ایغویٰ کبھی الہی ایغویٰ میں غائب یا گم نہیں ہوتا۔ اتائے مطلق، متناہی اناؤں کو، ان کا وجود مٹائے بغیر، اپنی ہستی میں لیے ہوئے ہے۔ حقیقت مطلقہ ایک خودی ہے مگر یہ خودی کائنات سے ایسی الگ نہیں گویا اس میں اور ہم میں کوئی مکانی فصل ہو۔ اتائے مطلق ان معنوں میں ماورائی نہیں ہے جن معنوں میں تجسمی الٰہیتیں اسے ماورائی سمجھتے ہیں۔ اتائے مطلق ناقذِ کل یا ہمہ گیر ہے کیونکہ وہ ساری کائنات کا احاطہ کرتی ہے لیکن وہ ان معنوں میں ہمہ گیر یا ناقذِ کل نہیں جو رواجی طرز کے ہمہ الٰہیت سمجھتے ہیں کیونکہ وہ ایک شخصی حقیقت ہے نہ کہ غیر شخصی۔ اتائے مطلق، ہماری طرح خود اپنی انیت کے شعور کی حامل ہے، لیکن اس کی انیت ہمارے تجربے کی گرفت میں نہیں آ سکتی، مختصر یہ کہ وہ ناقذِ کل یا ہمہ گیر بھی ہے اور ماورائی بھی۔ لیکن اقبال اس ایغویٰ مطلق کی ماورائیت پر نسبتاً زیادہ زور دیتے ہیں۔ (۱) علامہ کے نزدیک اساسی طور پر ذات واجب تعالیٰ عالم سے علیحدہ نہیں۔ خدا عالم میں ہے اور اس سے ماوراء بھی ہے۔ وہ ہمارے تجربے کی دنیا سے بالکل الگ تھلگ اور بے تعلق نہیں۔

عالم کی اصلی اور اساسی حقیقت ذات باری تعالیٰ ہے جو عالم سے ماوراء ہے۔ اس کی ماورائیت بیرونی طور پر نہیں وہ عالم سے ماوراء ہے۔ اس ماورائیت بیرونی طور پر نہیں وہ عالم میں جاری و ساری اور داخل ہونے کے باوجود اس سے ماوراء ہے۔

پروفیسر میاں محمد شریف، خطبات کے دور میں علامہ کے تصور حقیقت مطلقہ کا بجا طور پر تجربہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں

”اقبال کے نزدیک خدا“ معنویت مجموعی ایک حقیقت ہے۔ اور حقیقت بحیثیت مجموعی اصلاً روحانی ہے۔ روحانی ان معنوں میں کہ خدا کی ہستی فرد اور انا ہے۔ اس کو انا اس لیے تصور کرنا چاہیے کہ انسانی خودی کی طرح وہ وحدت کا ایک تخلیقی اصول ہے۔ وہ خود ایک ایسا نظام ہے جو تعمیر اغراض کے پیش نظر حقائق اجزاء کو باہم متحد اور اپنی ہستی حی و قیوم کے جاری کردہ اوامر کو ایک مرکزی نقطہ پر مرکوز کرتا ہے۔ درحقیقت خدا مقید ”انا“ نہیں بلکہ ”انائے مطلق“ ہے۔ اس لیے کہ وہ ہر شے پر قادر ہے اور کوئی شے اس کے احاطہ قدرت سے باہر نہیں۔“ (۱)

پروفیسر میاں محمد شریف مزید لکھتے ہیں:

”اپنے چنگل کے زمانے میں اقبال نے ہمیں حقیقت کا صحیح رخ دکھایا اور ہمارے تجربات و احوال کی اصل سے ہمیں آشنا کر لیا۔ اب اقبال کے نزدیک حقیقت اولیٰ ایک مختار حرکی اور تخلیقی ایگو ہے اور ہر محدود الینو بھی، خواہ وہ نامی ہو یا غیر نامی، مختار حرکی اور تخلیقی قوت ہے جو اپنی ترقی کی ایک خاص منزل ہے۔ معرض جو مشہود ہے اور موضوع جو شاہد ہے دونوں کے دونوں احساسی طور پر مختار اور حرکی ایگو قوتیں ہیں۔ جو کچھ موضوع بحالت شہود تخلیق کرتا ہے یا معرض جو کچھ اپنے داخلی حیوانات کے اظہار میں مصدّر مشہود پر لاتا ہے، یا جو کچھ ان دونوں کے تامل سے وجود میں آتا ہے، یا پھر وہی حقیقت اعلیٰ جو اس امتیاز و شاہد مشہود سے ماوراء ہے، جو کچھ بھی لباس وجود میں ظاہر کرتی ہے، یہ سب کی سب چیزیں بلا خراسی ایک مختار حرکی قوت یا ان قوتوں کے باہمی تعامل کی صورت اظہار ہی ہیں۔“ (۲)

۱۹۳۰ء میں، علامہ اقبال نے خطبہ الہ آباد پیش کیا۔ اس سے بہت پہلے ۱۹۱۶ء میں علامہ وحدۃ الوجود کو ایک فلسفیانہ مسئلہ قرار دے کر مذہب سے اس کے تعلق کی نفی کر چکے تھے۔ لیکن یہ بات حیرت انگیز ہے کہ ۱۹۳۰ء کے خطبہ الہ آباد میں وہ بیان دیتے ہیں کہ:

”مذہب اسلام کی رو سے خدا، کلیسا، ریاست، مادہ اور روح ایک ہی کل کے مختلف اجزاء ہیں۔“ (۳)

یہ بیان وحدۃ الوجود کے حوالے سے علامہ کی واضح ذہنی تبدیلی کی جانب صاف اشارہ کرتا ہے۔ اسی طرح، علامہ کے ۱۹۳۰ء کے بعض ملفوظات بھی وحدۃ الوجود کی جانب علامہ کے واضح میلان کا پتہ دیتے ہیں، مثلاً پروفیسر یوسف سلیم چشتی یکم اکتوبر ۱۹۳۰ء کو علامہ اقبال سے اپنی ملاقات کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱۔ محمد شریف، میاں، ”اقبال کا تصور باری تعالیٰ“، مشمولہ مقالات شریف، ص ۱۸

۲۔ محمد شریف، میاں، ”تجلیات اقبال کی تشکیل“، مشمولہ مقالات شریف، ص ۷۰

۳۔ لطیف احمد خان شیرانی، مرتب، حرف اقبال، اسلام آباد، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، ۱۹۸۳ء، ص ۳۳

۴۔ یوسف سلیم چشتی، ”ملفوظات اقبال“، مشمولہ مقالات یوسف سلیم چشتی، ص ۱۸-۱۹

”علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ وحدۃ الوجود کے مسئلے پر گفتگو میں فرمایا ”ایک صوفی جب اپنے باطنی واردات کا بیان کرتا ہے تو اسے وحدت الوجود سے تعبیر کرتا ہے۔ یعنی اس پر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ ذات واحد، کائنات کی اصل ہے۔“ شیخ اکبر ابن عربی ملول کے قائل نہیں تھے کیونکہ یہ نظریہ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے۔“ (۴)

علامہ کی اس گفتگو سے جہاں، وحدۃ الوجود کی جانب علامہ کے رجحان کا اندازہ ہوتا ہے، وہیں علامہ کے نظریہ وحدۃ الوجود کی حد بندی میں بھی مدد ملتی ہے، یعنی، علامہ وحدۃ الوجود کا مطلب ذات واحد کا کائنات ہونا نہیں بلکہ ذات واحد کا کائنات کی اصل ہونا سمجھتے ہیں۔ اسی طرح، ابن عربی کے حوالے سے بھی علامہ کے خیالات بدل چکے ہیں اور وہ اب انھیں حلول کا قائل نہیں سمجھتے۔ علامہ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ نظریہ حلول اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وحدۃ الوجود کو ماننے والے اور اس کے سب سے بڑے مفسر ابن عربی ملول اور اتحاد کے قائل نہیں اور اس طرح علامہ بھی جس وحدۃ الوجود کے قائل ہیں وہ یقیناً حلول کا داعی نہیں۔

علامہ کے ان ملفوظات کو نہ تو اس بنا پر رد کیا جاسکتا ہے کہ یہ ملفوظات ہیں اور نہ ہی اس بنا پر کہ یہ وحدۃ الوجود اور اقبال کے وحدۃ الوجود کے قائل ایک شارح اقبال اور ماہر اقبالیات کے روایت کردہ ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ ان ملفوظات میں موجود خیالات اس سے قبل علامہ کی اپنی تحریروں میں موجود ہیں، جن کی نشاندہی، اس تحقیق میں کی جانی چکی ہے۔ علامہ کے اس سے بعد کے تمام شعری مجموعوں میں بھی خیالات تکرار سے ملتے ہیں اور ایسے ہی خیالات پر پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی ایک اور روایت میں ملتے ہیں۔ ۱۳ دسمبر ۱۹۳۰ء کی ایک ملاقات کا حال بیان کرتے ہوئے پروفیسر موصوف لکھتے ہیں:

”علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ خدا اور انسان کے باہمی رشتے پر گفتگو چلی تو علامہ نے فرمایا: ”حقیقی معنی میں صرف خدا ہی موجود ہے۔ انسان موجود ہونے کی کوشش کر رہا ہے۔ پھر فرمایا:

”God is in effort as seen through man“

پھر فرمایا خدا کے سوا اور کوئی شے حقیقی معنی میں موجود نہیں۔ فرمایا کہ اس بات کی تائید نہ قلم سے ہو سکتی ہے نہ الہیات سے کہ خدا وہاں اور انسان یہاں ہے۔ مطلب یہ کہ خدا اور انسان مد مقابل ہستیاں نہیں ہیں۔ کوئی شخص ہمہ اوست کا مفہوم نظموں کے ذریعے سے دوسرے کو نہیں سمجھا سکتا۔ اس کا تعلق وجدان سے ہے نہ کہ ادراک سے۔“ (۱)

۱۹۳۰ کے بعد اقبال کے پانچ شعری مجموعے شائع ہوئے۔ ان میں علامہ کا واضح رجحان وحدۃ الوجود کی جانب ہی پایا جاتا ہے۔ ذیل میں شواہد پیش کیے جاتے ہیں:

جاوید نامہ (۱۹۳۲ء)

۱۔ یوسف سلیم چشتی، ”ملفوظات اقبال“، مشمولہ مقالات: یوسف سلیم چشتی، ص ۳۱-۳۲

۲۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۷۱

عبدہ از فہم تو بالا تر است
 زآنکہ او ہم آدم او ہم جوہر است
 عبدہ صورت مگر تقدیر ہا
 اندر و دیرانہ ہا تعمیر ہا (۲)
 لا الہ تیغ و دم او عبدہ
 فاش تر خواہی مگو ہو عبدہ (۱)

باش تا عریاں شود ایں کائنات
 شوید از دامان خود گرد حیات (۲)

ماترا جویم و تو از دیدہ دور
 نے غلط ما کور و تو اندر حضور (۳)

اے زلد ظاہر میں گیرم کہ خودی فانی ست
 لیکن تو نہ می بینی طوفاں پہ حجاب اندر (۴)

بال جبریل (۱۹۳۵ء)

یہ ہے خلاصہ علم قلندری کہ حیات
 خدنگب جتہ ہے لیکن کہاں سے دور نہیں (۵)

۱۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۷۱۷

۲۔ ایضاً، ص ۶۰۸

۳۔ ایضاً، ص ۵۹۷

۴۔ ایضاً، ص ۶۳۱

۵۔ کلیات اقبال اردو، ص ۳۸۰

۶۔ ایضاً، ص ۳۱۱

- وہی اصل مکاں و لا مکاں ہے
 مکاں کیا شے ہے اندازِ بیاں ہے
 خطر کیوں کر بتائے کیا بتائے
 اگر مای کہے دریا کہاں ہے (۶)
 تو اسے اسیر مکاں، لا مکاں سے دور نہیں
 وہ جلوہ گاہ ترے خاکِ داں سے دور نہیں (۱)

- یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
 مگر ہر جگہ بے چگوں بے نظیر (۲)

- مٹا دیا مرے ساقی نے عالمِ من و تو
 پلا کے مجھ کو مے لا اِلٰہَ اِلَّا حُو (۳)

- نگہ پیدہ اکراے غافلِ تجلی عینِ فطرت ہے
 کہ اپنی موج سے بیکانہ رہ سکتا نہیں دریا (۴)

- اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں
 باقی ہے نمودِ سییائی (۵)

۱۔ کلیاتِ اقبال، اردو، ۲۸۰۰

۲۔ ایضاً، ص ۴۵۳

۳۔ ایضاً، ص ۲۵۲

۴۔ ایضاً، ص ۳۵۹

۵۔ ایضاً، ص ۳۸۳

۶۔ کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۸۵۶

بس چہ باید کرداے اقوام شرق (۱۹۳۶ء)

- برگ و ساز کائنات از وحدت است
 اندریں عالم حیات از وحدت است (۶)
 از ضمیر کائنات آگاہ اوست
 حقی لا موجود الا اللہ اوست (۱)

ضرب کلیم (۱۹۳۶ء)

- خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زتاری
 نہ ہے زمان نہ مکاں لا الہ الا اللہ (۲)

- حق بات کو لیکن میں چپا کر نہیں رکھتا
 تو ہے تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے (۳)

ارمغان حجاز (۱۹۳۸ء)

- تو اے ناداں دل آگاہ دریاب
 بخود مٹی نیاگوں راہ دریاب
 چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
 ز لا موجود الا هو دریاب (۴)

۱۔ کلیات اقبال قاری، ص ۸۵۴

۲۔ کلیات اقبال اردو، ص ۶۲۷

۳۔ ایضاً، ص ۵۵۰

۴۔ کلیات اقبال قاری، ص ۹۵۱

۵۔ ایضاً، ص ۹۵۱

ہیا بر خویش چچیدن بیاموز
 بناخن سینہ کاویدن بیاموز
 اگر خواہی خدا را فاش بینی
 خودی را فاش تر دیدن بیاموز (۵)
 خودی را از وجود حق وجودے
 خودی را از نمود حق نمودے
 نمی دافم کہ این تابنده گوہر
 کجا بودے اگر دریا نبودے (۱)

زمین و آسمان و چار سو نیست
 دریں عالم بجز اللہ ہو نیست (۲)

ان دلائل و براہین کی روشنی میں، وحدۃ الوجود کی جانب علامہ اقبال کے رجحانات سے متعلق جو حقائق سامنے آتے ہیں، انہیں اجمالاً یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ:

- ۱۔ علامہ اقبال اپنے ابتدائی دور میں تقریباً ۱۹۰۸ء تک وحدۃ الوجود کے قائل رہے۔ اس دور میں وہ نوافلاطونی، ویدانتی اور شکر اچاریہ کے نظریہ وحدۃ الوجود کے قریب دکھائی دیتے ہیں۔
- ۲۔ علامہ قیام یورپ کے دوران میں مستشرقین کی کتب اور گفتگوؤں سے مستفیض ہوئے جو وحدۃ الوجود کی اصل ویدانت اور نوافلاطونیت کو قرار دیتے ہوئے اسے حلول اور اتحاد کا مترادف سمجھتے ہیں نیز قیام یورپ کے دوران اور وطن لوٹ کر علامہ نے ابن عربی اور وحدۃ الوجود کے نقادوں کی کتب کا مطالعہ کیا تو وہ وحدۃ الوجود کے مخالف ہو گئے اور ۱۹۱۰ء سے لگ بھگ ۱۹۲۲ء تک اس نظریہ کو حلول اور اتحاد کا مترادف سمجھتے ہوئے، اس کی شدید مخالفت پر کمر بستہ رہے۔ ”اسرار خودی“ اور اس کے نتیجے میں ہونے والی قلمی معرکہ آرائی اس مخالفت کا نقطہ عروج ہے۔
- ۳۔ اس بحث و مباحثہ اور بعض بزرگوں اور علماء سے خط و کتابت اور گفتگو کے نتیجے میں، علامہ غیر

اسلامی اور اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق کرنے لگے اور ”اسرارِ خودی“ کے بعد بتدریج اسلامی وحدۃ الوجود کی جانب بڑھنے لگے اور بالآخر پوری طرح اس کے قائل ہو گئے۔

۴۔ اقبال نظریہ وحدۃ الوجود کو کچھ تحدیدات کے ساتھ قبول کرتے ہیں۔ وہ ذاتِ باری کو کائنات میں جاری و ساری تسلیم کرتے ہیں مگر حلول و اتحاد کے قائل نہیں۔ اسلام کے مقتدر وحدۃ الوجودی صوفیا اور علماء بھی اس کے قائل نہیں۔ (۱)

۵۔ اس طرح اقبال، انسانی انا کے انائے مطلق میں فنا کو ناممکن قرار دیتے ہوئے ہر صورت میں انائے انسانی کی بقا پر زور دیتے ہیں۔

۶۔ علامہ اقبال، ذاتِ باری کے کائنات میں جاری و ساری ہونے کو تسلیم کرتے ہوئے اگر سرِ یانیت کا اقرار کرتے ہیں تو ساتھ ہی وہ ذاتِ باری کی ماورائیت پر بھی زور دیتے ہیں۔ اسی لیے وہ ذاتِ باری کو ”فرد“ اور ”انا“ کہتے ہیں اور پھر اسے ”فردِ کامل“ اور ”انائے مطلق“ قرار دے کر اس کی ماورائیت کا اقرار کرتے ہیں۔

۷۔ اقبال کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ عالم، ذاتِ الہیہ کا عین تو نہیں مگر غیر بھی نہیں۔ یعنی علامہ کا تصور وحدۃ الوجود لایعین اور لایغیر کے تصور پر قائم ہے۔

۸۔ حقیقتِ اصلیہ صرف اور صرف ایک ہے اور وہ ذاتِ باری یعنی حقیقتِ مطلقہ ہے۔ کائنات اور اس کی اشیاء مظاہر اعتباری ہیں، یعنی اصل میں یہ کائنات تجلی صفت یا تمہور ذات ہے، اس کی اپنی کوئی حیثیت نہیں۔

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے یہ مکاں کہ لا مکاں ہے

یہ جہاں ترا جہاں ہے کہ تری کرشمہ ساری (۲)

۹۔ اقبال کے تصور وحدۃ الوجود میں ذاتِ باری کے علاوہ انسان بھی موجود ہے مگر اس کا وجود ظنی ہے، اصلی نہیں اور وہ قائم بالذات نہیں۔

۱۰۔ نفسِ انسانی یا خودی، ذاتِ مطلق کے اتہار کی ایک کیفیت ہے، لہذا واجب اور ممکن دو متضاد

۱۔ علامہ اقبال نے خود اپنے خطبات میں اس امر کا اقرار کیا ہے، خطبہ چہارم بعنوان ”خودی، جبر و قدر اور حیات بعد الموت“ میں فرماتے ہیں:

”اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں اتحاد و تقرب سے یہ مقصود نہیں تھا کہ متناہی خودی لا متناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی عینی فنا کر دے، بلکہ یہ کہ لا متناہی، متناہی کے آغوشِ محبت میں آ جائے۔“

الاصل یا متضاد النوع وجود نہیں۔

- ۱۱۔ وجود اگر مطلق ہے تو خدا ہے اور اگر وہی وجود متعین ہو جائے تو انسانی خودی ہے۔
- ۱۲۔ خودی بہ اعتبار وجود عین خدا ہے، لیکن با اعتبار ذات وہ غیر خدا ہے۔ خودی با اعتبار وجود عین خدا ہونے سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ انسانی خودی (انائے مقید) مطلق خودی (انائے مطلق) کا مظہر ہے کیونکہ اُن کے نزدیک ذات باری ”انا“ ہے یعنی ”انائے مطلق“ اور انا سے اناؤں ہی کا صدور ہوتا ہے۔ یقیناً یہ عینیت، حلول یا اتحاد نہیں کیونکہ اقبال کے نزدیک خدا اور انسان میں لحاظ ذات مغایرت پائی جاتی ہے، یعنی بندہ لاکھ ترقی کرے مگر خدا نہیں بن سکتا۔ خدا، خدا ہے اور بندہ، بندہ ہے۔ حقیقتاً ان عربی کا بھی یہی نظریہ ہے۔
- ۱۳۔ اقبال کے نزدیک، حقیقت مطلقہ کی تعبیر، استدام محض ہی کے طور پر ممکن ہے، جس میں فکر، حیات اور غایت باہم مدغم ہو کر ایک وحدت نامیہ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ علامہ حقیقت مطلقہ کا قیاس ایک خودی۔ محیط بر کل خودی۔ کی وحدت پر کرتے ہیں جو ہر فرد کی زندگی، مشیت اور فکر کا حقیقی سرچشمہ ہے۔

دما دم رواں ہے ہم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
اسی سی ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موج دود
یہ ثابت بھی ہے اور ستار بھی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر (۱)

- ۱۴۔ علامہ کا نظریہ وحدۃ الوجود، حضرت مجدد الف ثانیؒ کے نظریہ وحدۃ الشہود کے قریب دکھائی دیتا ہے، لیکن اُن کے آخری دور کے وحدۃ الوجودی خیالات کی شیخ اکبر کے خیالات سے خاصی مماثلت پائی جاتی ہے۔ دیے بھی وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں محض نزاع لفظی ہے

ور نہ وہوں کی حقیقت ایک ہی ہے۔

اس طرح وحدۃ الوجود کے حوالے سے، حقیقت مطلقہ کے بارے میں علامہ اقبال کا جو تصور تشکیل پاتا ہے اُس کے مطابق، جس طرح توحیدی مذاہب میں ذات باری تعالیٰ کو ماورائی کے ساتھ ساتھ سریانی بھی پیش کیا گیا ہے، (۲) اسی طرح اقبال کے نزدیک اساسی طور پر ذات واجب تعالیٰ عالم سے علیحدہ نہیں ہے۔ خدا عالم میں ہے اور اس سے ماوراء بھی۔ اس طرح اقبال کے ہاں ماورائیت کے ساتھ سرائیت بھی موجود ہے۔ مگر ماورائیت ایسی نہیں جس کے تحت تخلیق کائنات کے بعد رب کی حیثیت محض اس کے تماشا کی کی سی رہ جائے اور جو عالم کی گہما گہمیوں سے الگ تھلک عرش پر مستوی ہو۔

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ

خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے (۱)

اور سرائیت ایسی نہیں جس سے اتحاد، حلول اور انسانی خوئی کی فتائے کلی مراد ہو۔ اقبال کے ہاں جاری و ساری خدا کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ عالم خدا ہے یا اس کا کوئی حصہ یا فرد الوہیت کا سزاوار ہے۔ اسی طرح اس کا یہ مطلب بھی نہیں لینا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ اس عالم میں سمٹا ہوا اور محدود و منحصر ہے۔ بلکہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ ہر ہر شے کے ساتھ اس کا قریبی اور براہ راست تعلق ہے اور یہی تعلق و اتصال ہر ہر شے کی تخلیق و نمود کا ضامن اور متکفل ہے۔ اقبال کے ہاں جاری و ساری خدا سے مقصود یہ ہے کہ نہ تو تخلیق و آفرینش کا یہ تماشا ایسا ہے جو صرف اس کے حدود و علم و تصور ہی کے اندر جلوہ لگن ہو۔ اور ہر طرح کی معرفیت اور خارجی وجود سے محروم ہو۔ اور نہ اس کی حیثیت ایسے صانع و معصوم کی ہے کہ جن کو زمان و مکان کے فاصلوں نے جدا جدا اور الگ الگ کر رکھا ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت ایسے واقعی عنصر، ایسے باطنی کارفرما اور نفس شے میں داخل و نہاں حقیقی جوہر کی ہے جو باہرہ کر نہیں بلکہ ہر شے کی رگ و پے میں ساکرا اور اندرہ کر ایک ترتیب و پرورش کے کارِ عظیم کو انجام دینے میں مصروف ہے۔

اقبال کے خیال میں، خدا ہمارے تجربے کے دنیا سے بالکل الگ اور بے تعلق نہیں ہو سکتا۔ عالم کی اصلی اور اساسی حقیقت ذات باری تعالیٰ ہے جو ماوراء ہے۔ مگر اس کی ماورائیت بیرونی طور پر نہیں ہے بلکہ وہ جاری و ساری اور داخل ہونے کے باوجود ہے۔ یعنی ذات واجب تعالیٰ نہ قطعی طور پر عالم میں جاری و ساری ہے اور نہ پوری طرح ماوراء ہے۔ وہ ایک حد تک جاری و ساری بھی ہے اور ایک حد تک ماوراء بھی۔ لہذا ذات واجب تعالیٰ متصل عالم بھی ہے اور منفصل عالم بھی۔ وہ عالم میں داخل بھی ہے اور خارج بھی۔ اصل وجود حق سبحانہ تعالیٰ ہی کا مسلم ہے۔ عالم اور انسان کا وجود ذاتی اور اختیاری حیثیت رکھتا ہے۔

اس طرح، اقبال نے اسلامی اور مغربی مابعد الطبیعیات کا یہ بڑا مسئلہ حل کر دیا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ ایک ذات

معین انا کی حیثیت رکھتی ہے جو انسان اور کائنات سے ماوراء ہے یا یہ کہ وہ کائنات میں جاری و ساری اور غیر معین ہے۔ اقبال کے نزدیک ذات واجب تعالیٰ کی ایگو کی تخلیقی توانائی میں افعال و تصورات ملے جلے ہوتے ہیں جو مختلف وعدوں کی شکل میں خارجی عالم میں ظاہر ہوتے ہیں۔ سارا عالم جو ہر فرد کی میکا کی حرکت سے لے کر انسانی تصور کی آزادی تک ذات واجب تعالیٰ ہی کی جلوہ گری ہے۔ الٹی انرجی کا ہر جوہر فرد وجود کے پیمانے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو، ایک ایگو (انا) کے مثل ہے۔ ہستی حقیقت میں ایگو ہی سے عبارت ہے۔ انسانی وجود میں ایگو اپنا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذات واجب تعالیٰ وجود کی اساسی ایگو ہے جو انسان کی شہ رگ سے زیادہ قریب ہے۔ اب ایسی سرِ یانیت کا یہ مطلب تو نہیں کہ حلول و اتحاد لازم آگیا اور بندہ خدا بن گیا۔ بلکہ یہ تو عین قرآنی نقطہ نظر دکھائی دیتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال کی توحیح فلسفیانہ ہے۔ اور پھر جیسا کہ اسلام نے حقیقتِ مطلقہ کی وحدت اور ماورائیت پر بہت زور دیا ہے۔ اسی طرح اقبال بھی مذہبی اعتبار سے توحید کے علمبردار اور ذات باری کی ماورائیت کے قائل ہیں۔ اُن کے نزدیک خدا خالق ہے اور بندہ مخلوق۔ وہ حقیقتِ مطلقہ کی خودی کے قائل ہیں اور اسے ایک ”فرد“ ایک ”انا“ قرار دیتے ہیں مگر ”فردِ کامل“ اور ”انا“ مطلق۔ اس طرح اقبال کے نزدیک ذات باری تعالیٰ کا وجود، کائنات اور انسان میں جاری و ساری ہونے کے باوجود بطور ”انائے کامل“ کے معین و ماوراء ہے۔



وجدان

عقل و وجدان کا تقابل فلسفے کا ایک معرکہ آراء مسئلہ سمجھا جاتا ہے۔ اہل فکر و نظر اور اصحاب کشف و باطن کا اس بارے میں اختلاف رہا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کا ادراک عقل و خرد سے کیا جاسکتا ہے یا اشراق و شہو سے۔

کسی بات کے اچانک بھائی دینے کی کیفیت اور اندونی بصیرت کو وجدان کہتے ہیں اور ایسی گہری علمی ملاحیت جو حواس سے بالاتر ہو، وجدانی بصیرت کہلاتی ہے۔ (۱) وجدان کو کشف بھی کہا جاتا ہے اور لغتِ کشف کے معنی کھولنے یا کسی حقیقت کو واضح کرنے کے ہیں۔ (۲) فلسفہ و تصوف کی اصطلاح میں اس سے مراد سکرو مسرتی کے ایسے لمحے ہیں جب کسی شخص کی محدود ”انا“ پھیل کر غیر محدود ”انا“ سے اپنا رشتہ استوار کر لیتی ہے۔ اور ایسے عجیب و غریب حقائق و کیفیات سے دو چار ہوتی ہے کہ عام حالات میں جن سے دو چار ہونا ممکن نہیں۔ (۳)

کیا فی الواقع ایسا ہونا ممکن ہے؟ یا واضح تر لفظوں میں یوں کہا جاسکے کہ کیا غائب کے ان خزانہ تک علوم و جہول انسان رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ کیا وجدان، علم و ادراک کا یقینی سرچشمہ ہے؟ اور کیا سالک کا قلب و ذہن عبادت و عبادہ سے معرفت کی ایسی سطح پر فائز ہو جاتا ہے۔ جہاں حقائق کو نیوہ و شرعیہ کے راز ہائے درون پردہ اس پر منعکس ہونے لگیں اور وہ حقیقتِ اوٹی سے آشنائی حاصل کر لے؟

اقبال ان سوالات کا جواب اثبات میں دیتے ہیں۔ اُن کے خیال میں حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کا ذریعہ محض علم اور فکر نہیں بلکہ وجدان ہے۔ اقبال اسے مذہبی (Religious Experience) و قوفِ سری (Mystical Experience) یعنی وارداتِ روحانی کہتے ہیں۔ (۴) اور اسے ”عشق“ سے تعبیر کرتے ہیں، بالخصوص اپنی شاعری میں، اقبال وجدان کے لیے ”عشق“ ہی کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ جبکہ علم اور حواس کے لیے ”عقل“ اور ”خرد“ وغیرہ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ وہ عقل کو نارِ سا جبکہ عشق کو حقیقت تک رسائی کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

”اقبال کے ہاں طبعیات کے مقابلے میں حیات ہے اور عقل کے مقابلے میں احساسِ خودی یا وجدان۔ اس وجدان میں جس جذبہ حیات کا احساس براہِ راست ہوتا ہے اقبال اس کو عشق کہتا ہے۔“ (۵)

اقبال کے نزدیک حقیقت کا مکمل ادراک عقل و فکر کے ذریعے قطعی ناممکن ہے اور محض تجربی اور عقلی طریقہ

۱۔ تسلسلِ خطباتِ اقبال، اسلام آباد، علامہ اقبال اویجن یونیورسٹی، ۱۹۹۷ء، ص ۲۲۹

۲۔ محمد حنیف ندوی، عقلیاتِ انہی تہیہ، لاہور، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، ۲۰۰۱ء، ص ۳۱۳

۳۔ ایضاً

۴۔ محمد حسین علی، خطباتِ اقبال نے تاثر میں، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۶ء، ص ۹۶

۵۔ عبدالحکیم، خلیفہ، ”اقبال کی شاعری میں عشق کا ملبوم“، مشمول: اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم، مرتب: شاہد حسین رزاقی، لاہور، شیخ علی ایڈسنز، ۱۹۹۸ء،

مذہبی مسائل میں کارآمد نہیں۔ یہاں انسان کو وجدانی بصیرت کی مدد کی ضرورت ہے۔ مذہبی حقائق کی تصدیق صرف ماوراءِ حس کے ذریعے حقیقت کے بلا واسطہ وجدان سے حاصل ہو سکتی ہے۔ علامہ اقبال کی رائے میں وجدان ایک بلند تر علم ہے۔ یہ مابعد الطبیعی حقیقت سے متعلق ایک بصیرت اور کشف ہے، جو صاحب کشف کو زندگی سے فرار کی بجائے عملِ حکیم اور اخلاقی سعی کے لیے اُبھارتی ہے اور یوں انسانی خودی کے لیے ترقی و ارتقاء کا لائق ہی سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ اور یہی وجدان آخر کار انسان کو حقیقتِ مطلقہ کے ادراک کی منزل تک لے جاتا ہے۔

اقبال نے اپنے خطبات میں مذہبی عقائد بالخصوص ذاتِ باری تعالیٰ کے ادراک کا مستزادِ ربیعہ اسی وجدان کو قرار دیا ہے۔ خطبات کے مباحث کا زیادہ تر حصہ مذہبی تجربے یعنی وجدان کے اثبات، اس کی ماہیت، خصوصیات، دائرہ کار اور اہمیت کی توضیح پر مشتمل ہے۔ شاعری میں اقبال نے عشق کو وجدان کا مترادف قرار دے کر (۱) اسے حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کا ذریعہ بتایا ہے۔

اقبال کے پہلے خطبے کا عنوان ہی

"Knowledge and Religious Experience"

یعنی علم اور وقوفِ مذہبی ہے۔ وقوفِ مذہبی سے، وجدان مراد ہے۔ خطبے کے آغاز ہی میں اقبال حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے ضمن میں مذہبی وجدان کو فلسفیانہ موشگافیوں پر ترجیح دیتے ہیں:

”قلیے کی روح آزاد نہ تحقیق ہے۔ وہ ہر حکم اور دعوے پر شک کرتا ہے۔ یہ اس کا تکلیف ہے کہ وہ انسانی فکر کے بلا تنقید قبول کیے گئے مفروضات کے چمپے ہوئے گوشوں کا سراغ لگائے۔ اس تجسس کا بالآخر انجام انکار میں ہو یا اس پر ملا اعتراف میں کہ عقلِ خالص کی حقیقتِ مطلقہ تک رسائی ممکن نہیں۔“ (۲)

اس کے برعکس:

”مذہب کا جو ہر ایمان ہے اور ایمان اس پر بندگی مانند ہے جو اپنا اپنا تار اسے عقل کی مدد کے بغیر پالیتا ہے“ (۳)

اقبال روحانی تجربے (وجدان) کے حدود بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”روحانی تجربہ جو یعنی حقیقتِ کلی کی طلب میں انسانی حد و وسعہ سے تجاوز کرنے کا میلان رکھتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کا براہِ راست مشاہدہ ہو۔“ (۴)

۱۔ عبدالکیم، غلیف، ”اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم“ مشمول: اقبالیات، غلیف، عبدالکیم، مرتب: شاہد حسین رزاقی، لاہور، شیخ علی ایڈمنسٹر، ۱۹۹۸ء، ص ۱۸۱۔

۲۔ تجزیہ فکریاتِ اقبال، ص ۱۵

۳۔ ایضاً

۴۔ عبدالکیم، غلیف، ڈاکٹر، خلیص خطباتِ اقبال، لاہور، یزیم اقبال، ۱۹۸۸ء، ص ۹۔

اس طرح فلسفے کی بنیاد چونکہ محض عقل اور فکر پر استوار ہوتی ہیں، وہ تنقیدی مزاج کا حامل ہے اور ہر حکم اور دعوے پر شک کرتا ہے۔ لہذا اپنی آزادانہ تنقید کے نتیجے میں بعض اوقات اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ حقیقت مطلقہ تک عقل کی رسائی ممکن نہیں۔ لہذا اقبال کے نزدیک، بقول محمد شریف بقا

”فلسفے (عقل) کی قسمت میں حقیقت کاملہ کا براہ راست دیدار نہیں۔ فلسفہ کائنات کی اس ازلی وابدی حقیقت سے دوری کا باعث بنتا ہے۔“ (۱)

جبکہ

” (وہد ان) حقیقت کی کلیت سے براہ راست شاد کام ہوتا ہے۔“ (۲)

فلسفے (عقل/ فکر) اور ایمان (مدہب/ وہد ان/ عشق) کا یہ تفاوت اقبال کی شاعری میں بھی طرح طرح سے جلوہ گر ہوا ہے۔ یہاں چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں:

نشانِ راہ ز عقل ہزار حیلہ میرس
بیا کہ عشق کمالے ز یک فنی دارو (۳)

مگور از عقل و در آویز ہوج ہم عشق
کہ در آں جوئے نکل مایہ مگر پیدا نیست (۴)

وہ پرانے چاک جن کو عقل سی سکتی نہیں
عشق بیٹا ہے انھیں بے سوزن و تار و نو (۵)

عقل در چپاک اسباب و علل
عشق چو گاں باز میدانِ عمل (۶)

۱۔ محمد شریف بقا، خطبات اقبال ایک جائزہ، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۱ء، ص ۱۵

۲۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۱۷

۳۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۳۳۳

۴۔ ایضاً، ص ۳۴۰

۵۔ کلیات اقبال اردو، ص ۷۴۰

۶۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۱۰۹

عقل را سرمایہ از بیم و شک است
عشق را عزم و یقین لا ینک است (۱)

عقل کو آستان سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن
یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں (۲)

گزر چا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغِ راہ ہے منزل نہیں ہے (۳)

عقل کو تنقید سے فرصت نہیں
عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ (۴)

مشامِ حیز سے ملتا ہے صحرا میں نشان اس کا
غن و تخمیں سے ہاتھ آتا نہیں آہوئے تاتاری (۵)

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسمان کو بے کراں سمجھا تھا میں (۶)

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۰۹

۲۔ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۷۵

۳۔ ایضاً، ص ۴۰۹

۴۔ ایضاً، ص ۳۱۲

۵۔ ایضاً، ص ۳۲۷

۶۔ ایضاً، ص ۳۵۵

یوں اقبال کے نزدیک عقل (فلسفہ/ فکر) چونکہ اسباب و علل کی بھول بھلیوں میں کھو جاتی ہے، وہ ظن و تخمین کی پابند ہے، وہ ہر شے کو شک اور تنقید کی نگاہ سے دیکھتی ہے، لہذا اکثر پس و پیش اور حیض و بھض میں ہوتی ہے اور یوں حقیقت کی کنہ تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام رہتی ہے۔ اس کے برعکس عشق (ایمان/ وجدان) اس قسم کی کسی پابندی کو خاطر میں نہیں لاتا وہ خود بخود اپنا راستہ بناتا ہوا حقیقت کو پالیتا ہے اور مجازی منزلوں سے گزرتا ہوا شاہد حقیقی سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔ بقول یوسف حسین خان:

”اقبال عشق سے فطرت کی تغیر کا کام لیتا ہے اور اس کے ذریعے اپنے دل کو کائنات سے حمد کرتا ہے۔ اسی کی بدولت انسان کی نظرات ہی بلند ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے وجدان کی کمنڈ سے ذات پر اداس پر قابو پانے کے منصوبے سوچتا ہے۔“ (۱)

لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقبال نے عقل کی مخالفت کی ہے؛ جیسا کہ بعض ماہرین اقبال کو یہ غلط فہمی ہوتی ہے۔ اور اقبال کے ایسے ہی خیالات کی بنا پر علی عباس جلاپوری نے اقبال کو ”خرد و شمن“ قرار دیا ہے۔ (۲) دراصل بقول ڈاکٹر وزیر آغا:

”اقبال نے اپنے کلام میں جہاں عقل اور عشق کے متضاد اوصاف کی نشان دہی کی ہے وہاں ان کے احتراز اور ربط باہم کا ذکر بھی کیا ہے۔ مراد یہ ہے کہ ہر چند عقل کا سنبھلا ہوا انداز عشق کی بے جا محابست سے ایک مختلف شے ہے لیکن دونوں کا رخ ایک ہی منزل کی جانب ہے۔“ (۳)

اقبال، زیر نظر خطبے میں بھی اگرچہ ایمان (وجدان) کو فکر کی بلند سطح قرار دیتے ہیں، مگر اسے فکر کے عنصر سے خالی نہیں سمجھتے:

”تاہم اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایمان احساسِ محض سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اس میں کسی حد تک وقوف کا عنصر بھی موجود ہوتا ہے۔ تاریخ مذہب میں مدرسی اور صوفیانہ دو متخالف مکاتب کی موجودگی اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ مذہب میں لگرا ایک اہم عنصر کی حیثیت سے موجود ہے۔“ (۴)

اقبال تو یہاں تک کہتے ہیں کہ:

”مذہب اپنے حتمی اصولوں کے لیے عقلی اساس کا زیادہ ضرورت مند ہے۔“ (۵)

لیکن ساتھ ہی، فوراً، اقبال یہ بھی فرماتے ہیں کہ:

۱۔ یوسف حسین خان، روح اقبال، ص ۵۴

۲۔ علی عباس جلاپوری، اقبال کا علم کلام، ص ۶۷

۳۔ ڈاکٹر منصور اسحق خردا اقبال کی نظر میں، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۰ء، ص ۱۰۴

۴۔ تجدید نگریات، اقبال، ص ۱۶

۵۔ ایضاً

”مگر ایمان کی عقلی توجیہ کا مفہوم یہ نہیں کہ ہم مذہب پر فلسفے کی برتری کو تسلیم کر لیں“۔ (۱)

ان اقتباسات سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اقبال عقل و خرد کی اہمیت کے منکر نہیں۔ لیکن عقل و خرد کی بنیادوں پر تشکیل پانے والا فلسفہ جو مابعد الطبیعیات اور خدا کے انکار پر منتج ہو، انھیں کسی طور پر قابل قبول نہیں۔ اُن کے نزدیک فلسفہ، انکشافِ حقیقت کے لیے عقل و فکر کا محتاج ہے۔ اور جب عقل و فکر کے ذریعے حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتا تو ذاتِ باری کے وجود ہی کا انکار کر بیٹھا ہے، اگر اقرار کرے تو پھر بھی حقیقتِ مطلقہ کا براہِ راست ویدار اور کلی ادراک اس کی قسمت میں نہیں۔ یہ تو مذہب کا منصب ہے جو ایمان و ایقان اور وجدان کا چراغ ہاتھ میں لے کر منزلِ مقصود تک ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ دراصل اقبال کا تصور وجدان، مادیت پسندوں، عقلی شخص کے دامن میں پھنسے ہوئے عقلیت پسندوں اور دین و ایمان کو سائنسی اصولوں پر پرکھتے ہوئے مذہب کا انکار کرنے والوں اور کانٹ جیسے، مابعد الطبیعیات اور حقیقتِ مطلقہ کے منکرین کا رد ہے۔ لہذا یہ سمجھنا غلط ہے کہ اقبال عقل کا مخالف ہے۔ (۲) اقبال یہ نہیں کہتے کہ عقل بے کار ہے۔ اُن کے نزدیک عقل کا کام یہ ہے کہ وہ مادی اور مکانی دنیا کے معاملوں کو سلجھائے اور اُن کے مخفی پہلوؤں کی عقدہ کشائی کرے۔ زندگی اور ذہن کی اندرونی کیفیات، ہم صرف عشق (وجدان) کے ذریعے محسوس کرتے ہیں۔ جب ہم زندگی کے ان مسائل کو سمجھنا چاہتے ہیں جن کا تعلق جذبہ و تاثیر سے ہے تو ہمیں وجدان کے سرچشمے کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جس سے ہماری جبلتیں اور جذبات یہاں ابھرتے ہیں۔ یوسف حسین خان کے الفاظ میں:

”اقبال عقل کو بھی زندگی کے خادموں میں شمار کرتا ہے۔ زندگی پر اس کے بہت کچھ احسان ہیں لیکن اقبال کے نزدیک وہ سب کچھ تو نہیں ہے اس پر حد سے زیادہ تکیہ کرنا درست نہیں۔ اس کی پہنچ بس ایک حد تک ہے۔ لیکن جس حد تک اس کی پہنچ ہے وہ بھی کچھ کم اہم نہیں۔ جذبہ اور وجدان بھی اُسی وقت اُستار کے قابل ہوں گے جب کہ انسان ان کی رہنمائی میں اقدارِ حیات کی طرف قدم بڑھائے“۔ (۳)

اقبال کے ہاں عقل اور عشق یعنی فکر و وجدان کے مابین ایک تناسب اور خاص امتزاج پایا جاتا ہے:

عقلے کہ جہاں سوزِ دیک جلوئے با ش
از عشق بیا موزد آئین جہاں تاباں (۴)

اور

یہ عقل جو مد پر دیں کا کھیتی ہے شکار
شریکِ شورشِ پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں (۵)

۱۔ تجدیدِ فکر یا ستارِ اقبال ص ۱۶

۲۔ یوسف حسین خان، روحِ اقبال ص ۶۰

۳۔ ایضاً

۴۔ یکلیاتِ اقبال فارسی ص ۳۰۳

۵۔ یکلیاتِ اقبال اردو ص ۵۴۷

ذریکی از عشق گردد حق شناس کار عشق از ذریکی محکم اساس
عشق چوں با ذریکی ہبیر شود نقش بندِ عالمِ دیگر شود
خیزد نقشِ عالمِ دیگر بند عشق را با ذریکی آمیزد (۱)

لیکن مغرب اور مغرب زدہ مسلمان چونکہ عقل ہی کو سب کچھ سمجھنے لگے تھے۔ مادیت پسندی اور عقلیت پرستی کے سیلاب میں بہہ کر خاص طور پر مغربی مفکرین و فلاسفہ عقل محض ہی کو سب کچھ سمجھنے لگے اور روحانی دنیا کو عقل و فکر کی دسترس میں نہ پا کر مابعد الطبیعیات اور خدا ہی کا انکار کر بیٹھے اقبال کے دل میں مسلمانوں کے حوالے سے، مغربی تقلید کے باعث اسی رجحان کا خدشہ پیدا ہوا، لہذا انہوں نے ایسی عقلیت پسندی کے خلاف جہاد کا اعلان کیا اور بتایا کہ فکر سے آگے بھی کوئی شے ہے اور وہ عشق دو جہان ہے۔ اور اس جہان کے ذریعے ہی حقیقتِ اصلہ کا ادراک حاصل کیا جاسکتا ہے۔

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک (۲)

ترے دشتِ دور میں مجھ کو وہ جنوں نظر نہ آیا
کہ سکھا سکے خرد کو رہ و رسمِ کار سازی (۳)

حکیم میری نواؤں کا راز کیا جانے
ورائے عقل ہیں اہلِ جنوں کی تدبیریں (۴)

عقل و دل و نگاہ کا مرہبہ اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دین بکدۂ تصورات (۵)
فکر اور وجدان کے حوالے سے، خلیفہ عبدالکحیم نے، اقبال کے تصور کا درست تجزیہ کیا ہے:

۱۔ کلیاتِ اقبال قاری، ص ۶۵۳

۲۔ کلیاتِ اقبال، اردو، ص ۳۹۳

۳۔ ایضاً، ص ۵۸۷

۴۔ ایضاً، ص ۷۳۷

۵۔ ایضاً، ص ۳۳۹

”اقبال نے اپنے گہری خطبات میں روحانی وجدان کی بابت لکھا ہے کہ وہ بھی محض تاثر یا جذبہ نہیں بلکہ حقائق حیات کی بابت اس میں وسیع تر علم اور عمیق تر بصیرت پائی جاتی ہے۔ یہاں بھی وجدان و عشق و سوز و گداز کے ساتھ عقل و علم کی وسعتیں موجود ہیں۔ ہائی رہے عقل، جڑی اور عقلی محدود کے فیلے جو عقلی ایمانی یا عقلی نبوی کے قائل نہیں تو ان کی بابت اقبال کا لفظانہ تنقید سے نہیں تھکتا کیونکہ ایسے فلسفے انسان کو حقیقت حیات، خدا اور خودی سب سے بیگانہ کر دیتے ہیں۔“ (۱)

خلیفہ عبدالکحیم ایک دوسرے مضمون میں لکھتے ہیں:

”اقبال کے ہاں طبعیات کے مقابلے میں حیات ہے اور عقل کے مقابلے میں احساس خودی یا وجدان۔ اس وجدان میں جس میں جذبہ حیات کا احساس براہ راست ہوتا ہے، اقبال اس کو عشق کہتا ہے۔ بعض انسان محض افر اور اشیاء کی کشش سے آگے بھی نکل جاتے ہیں اور ان میں غیر مرئی حقائق کا عشق پیدا ہو جاتا ہے۔ انفرادی عشق کی مشق ان کو اجتماعی عشق اور عظیمی عشق سے ملنے تک بھی لے جاسکتی ہے۔“ (۲)

اقبال، عقل و وجدان اور فکر و ایمان کو ایک دوسرے کا معاون قرار دیتے ہیں۔ وہ دونوں کو مادی اور روحانی زندگی کے لیے لازمی تصور کرتے ہیں۔ لیکن اُن کے نزدیک عقل کا تعلق حقیقت کے زمانی پہلو سے ہے اور وجدان کا لازمی، سرمدی اور ابدی پہلو سے۔ عقل سست رو پیدا دے کی طرح ہے جبکہ وجدان اُس تیز رفتار مسافر کی طرح ہے جو بہت جلد لیلائے مقصود سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔ (۳) لہذا فکر و وجدان کا تقابل کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

”فکر اور وجدان (دو) لازمی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ ایک ہی جڑ سے پھوٹے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایک حقیقت کو جڑی طور پر دیکھتا ہے اور دوسرا اس کا کلی لحاظ سے مشاہدہ کرتا ہے۔ ایک حقیقت کا لازمی اور دوسرا زمانی پہلو پیش نظر رکھتا ہے۔ ایک حقیقت کی کلیت سے براہ راست مشاہدہ کرتا ہے، جبکہ دوسرے کا سطح نظریہ ہے کہ وہ مخصوص مشاہدے کے لیے کلیت کے مختلف شعبوں میں آہستگی سے ارتکاز اور تفتیش کرتے ہوئے اس کا ادراک حاصل کرے۔ دونوں تازگی اور باہمی طور پر تجدید قوت کے لیے ایک دوسرے کے ضرورت مند ہیں۔ دونوں ایک ہی حقیقت کے حلقہ میں ہیں جو حیات میں ان کے اپنے کرداروں کے حوالے سے اپنا اہتمام اپن کرتی ہے۔ درحقیقت، جیسا کہ برہمنائے درست طور پر کہا، وجدان عقل ہی کی ایک برتر صورت ہے۔“ (۴)

اقبال رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا اور قرآن پاک کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ اسلام عقلیت پسندی کا دشمن نہیں بلکہ یہ مسلمانوں کو بار بار عقل و فکر سے کام لینے کا حکم دیتا ہے۔ اقبال، یونانی فکر کی روشنی میں مطالعہ آفاق سے لاپرواہی برتنے اور خارجی مظاہر کی بجائے محض باطنی عالم ہی کو حقیقی تصور کرنے والے علمائے اسلام پر تنقید کرتے ہیں۔ اور ان کی فکر کو

۱۔ عبدالکحیم، خلیفہ فکر، اقبال، ص ۲۳۶-۲۳۷

۲۔ عبدالکحیم، خلیفہ، ”اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم“، مشولہ: اقبالیات، خلیفہ عبدالکحیم، ص ۱۶۰

۳۔ محمد شریف، بھٹا، خطبات، اقبال، ایک جائزہ، ص ۱۶

۴۔ تجدید فکر یا اقبال، ص ۱۶-۱۷

قرآن کی روح کے منافی قرار دیتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی وہ ایسے مسلم مفکرین مثلاً معتزلہ پر سخت تنقید کرتے ہیں جنہوں نے اسلام کو محض منطقی تصورات کا نظام بنا دیا اور حقیقتِ مطلقہ تک رسائی حاصل کرنے کے لیے صرف عقل و فکر کی رہنمائی کو کافی خیال کیا۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک عقل محض کا حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنا و شمار ہے اور یہ وقوف مذہبی، وقوف سری، ایمان اور وجدان ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اس عقلیت کے نقاد کی حیثیت سے اقبال غزالی اور کانٹ کی خدمات کو سراہتے ہیں۔

”اس کی کتاب ”تہذیب عقل محض“ نے جب انسانی عقل کی تحدیدات کی وضاحت کی تو عقلیت پسندوں کا تمام کام دھڑلے کا دھڑلہ ہو گیا۔ لہذا کانٹ کو جرمنی کے لیے بجا طور پر خدا کا عظیم ترین عطیہ قرار دیا گیا ہے۔ غزالی کی فلسفیانہ لٹریچر نے بھی، جو کانٹ کے انداز فکر کے کسی قدر بڑھ کر تھی، دنیائے اسلام میں تقریباً اسی قسم کے نتائج پیدا کیے۔ اس نے بھی اس بلند بانگ لیکن بھگ نظر عقلیت پسندی کی کر تو ڈی جس کا رجحان اسی جانب تھا جس طرف کانٹ سے پہلے جرمنی میں عقلیت پسندی کا تھا“ (۱)

ساتھ ہی اقبال غزالی اور کانٹ میں ایک بنیادی اور اہم فرق کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اور یہ فرق سائنس اور دین، فلسفہ اور مذہب، فکر اور وجدان، عقل اور عشق اور مادیت اور مابعد الطبیعیات کا فرق ہے اقبال کہتے ہیں:

”غزالی اور کانٹ میں ایک بنیادی فرق ہے۔ کانٹ اپنے بنیادی اصولوں کی پاسداری کرتے ہوئے خدا کے بارے میں علم کے امکان کی توثیق نہ کر سکا جبکہ غزالی نے تجزیاتی فکر میں اس کی امید نہ پا کر صوفیانہ تجربے کی طرف رجوع کیا اور یوں مذہب کے لیے ایک الگ دائرہ کار دریافت کر لیا۔“ (۲)

اقبال کے نزدیک عقل اور وجدان میں کوئی اساسی تضاد نہیں۔ اور وہ فکر کی محدودیت کے قائل نہیں۔ لیکن غزالی کے متصوفانہ تجربات نے اُس پر عمل و فکر کی محدودیت کا راز آشکار کیا اور اُس نے عقل اور وجدان کے درمیان ایک حد فاصل قائم کر دی۔ (۳) اقبال کے نزدیک امام غزالی کا یہ زاویہ نگاہ درست نہیں:

”تاہم صوفیانہ مشاہدے میں لامتناہی کل کی معرفت نے اسے فکر کی متناہیت اور نارسائی کا یقین دلا دیا۔ لہذا اس نے وجدان اور فکر کے درمیان ایک خط فاصل کھینچ دیا۔ وہ یہ جاننے میں ناکام رہا کہ فکر اور وجدان عضواتی طور پر ایک دوسرے سے منسلک ہیں اور فکر متناہی اور غیر قطعی محض اس بنا پر نظر آتا ہے کہ وہ زمان متسلسل سے وابستہ ہے۔ یہ خیال کہ فکر لازمی طور پر غیر متناہی ہے لہذا اسی وجہ سے وہ متناہی کونہیں پاکستان علم میں فکر کے کردار کے بارے میں غلط تصور پر قائم ہے۔“ (۴)

اس طرح غزالی نے حقیقتِ مطلقہ کے ادراک کے لیے صوفیانہ وجدان اور تجربے میں پناہ لے کر مذہب کے لیے

۱۔ تجزیہ فکریاتِ اقبال، ص ۱۹

۲۔ ایضاً، ص ۱۹

۳۔ عبدالکیم خلیفہ، تخیلیاتِ خطباتِ اقبال، ص ۱۴

۴۔ تجزیہ فکریاتِ اسلام، ص ۲۰

عقلیت سے بہت کرا ایک راہ و نحوہ ٹلی اور اس طرح مذہب کو عقل و فکر سے آزاد کر دیا۔ اور کائنات نے یہ اعلان کر دیا کہ استدلالی عقل سے خدا کی ہستی کا ثبوت نہیں مل سکتا، لہذا مابعد الطبیعیات اور خدا کا وجود ہی نہیں۔ اقبال، کائنات اور غزالی، دونوں سے شدید اختلاف رکھتے ہیں۔

”کائنات اور غزالی دونوں یہ نہ جان سکے کہ فکر، حصولِ علم کے دوران اپنی مناسبت سے تبادلاً کرتا جاتا ہے۔“ (۱)

اقبال بتاتے ہیں کہ عقل اور وجدان باہم منسلک ہیں اور ان میں اساسی طور پر کوئی تضاد نہیں۔ یہ درست ہے کہ منطقی عقل تجربہ کرتے ہوئے وجود کی وحدت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتی ہے اور جو کلیات وہ قائم کرتی ہے، وہ بھی حقیقتِ اشیاء کے مطابق نہیں ہوتے۔ خارجی فطرت میں اشیاء و حوادث ایک دوسرے سے خارج معلوم ہوتے ہیں لیکن عقل میں فکر انفرادیت اور محدودیت کے زندان کی دیوار پھانڈ جاتا ہے۔ فکر کی ہمہ گیری سے کائنات کا کوئی پہلو خارج نہیں۔ عقل ہی وسعت اور گہرائیوں میں اُس مسیحی لامحدود کا تصور قائم کر سکتی ہے جو تمام موجودات میں جاری و دساری ہے اور اس نتیجے پر پہنچ سکتی ہے کہ ہستی لامحدود کے مدہی نلیور میں محدود تصورات بھی شہود یا ارتقاء کے مدارج ہیں۔ فکر بھی کوئی ساکن چیز نہیں اس کے اندر حرکت ہے:

”فکر اپنی اندرونی لامتناہیت میں اس بیج کی طرح ہے جس میں درخت کی عضویاتی وحدت ابتداء ہی سے ایک حقیقت

کے طور پر موجود ہوتی ہے۔“ (۲)

اس سے اقبال کا مقصد ان لوگوں کے نظریات کا رد ہے جو مابعد الطبیعیات کو عقل کی پہنچ سے باہر قرار دے کر اس کا انکار کرتے ہیں۔ لہذا اقبال بتاتے ہیں کہ عقل کوئی بیکار شے نہیں۔ عقل ہی بالآخر وجدان کی صورت اختیار کر کے حقیقتِ مطلقہ کے ادراک تک پہنچاتی ہے، (۳) ضرورت اس عقل کو نکھارنے کی ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ دینِ اسلام نے عقل و فکر کی اہمیت پر بڑا زور دیا ہے۔ قرآن حکیم کا بنیادی مقصد ہی کائنات اور انسان کے رابطے کا ایک گہرا شعور پیدا کرنا ہے۔ (۴) روحانی دنیا خارجی قوتوں سے آزاد ہو کر اپنی ایک مستقل حیثیت رکھتی ہے۔ اسلام اس بصیرت سے پوری طرح ہم آہنگ ہے لیکن وہ اس کی تکمیل اس مزید صداقت سے کرتا ہے کہ عالمِ روحانی عالمِ مادی سے بے تعلق نہیں۔ ظاہر کی دنیا ایک باطن ہے اور باطن کی دنیا ایک ظاہر؛ کیونکہ خدا جو ایک حقیقت وجود ہے وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ خارجی قوتیں بھی روحانی عالم ہی کے مظاہر ہیں۔ عیسائیت نے خواہ مخواہ خارج و باطن اور روح و مادہ میں تضاد پیدا کر دیا۔ اسلام کے نزدیک

۱۔ تجدیدِ فکریات اسلام میں ۲۰

۲۔ ایضاً،

۳۔ ایضاً میں ۳۱

۴۔ ایضاً میں ۳۳

ان میں کوئی اساسی تضاد نہیں۔ از روئے قرآن یہ کائنات کوئی بے مقصد مکمل تماشا نہیں۔ (۱) کائنات اور اس کی اشیاء و مظاہر آیات الہی ہے۔ وہ ان پر غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ اقبال اس کے ثبوت میں متعدد قرآنی آیات (۲) پیش کرنے کے بعد بتاتے ہیں کہ:

”انسان میں یہ صلاحیت ودیعت ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش میں متوجہ کرنے والی چیزوں کو بھی صورت اور سمت دے سکتا ہے اور جہاں اسے رکاوٹ کا سامنا ہو تو اسے یہ قوت حاصل ہے کہ وہ اپنی ہستی کے اندرون میں زیادہ بڑی دنیا بسالے جہاں اس کے لیے بے پناہ مسرت اور تحریک کے سرچشمے موجود ہیں۔“ (۳)

انسان اس قوت سے کام لے کر اپنے گرد و پیش کو اپنے مقاصد کے مطابق ڈھال سکتا ہے اور اس عمل میں خدا بھی اُس کے ساتھ شریک ہو جاتا ہے۔ (۴) کائنات کی مزاحمتیں اُس کی زندگی کو وسیع اور بصیرت کو تیز کرتی ہیں۔ چونکہ مظاہر قدرت کو ہستی مطلق کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ پھر اس بصیرت سے وہ حقیقت مطلقہ کا ادراک حاصل کر کے اس سے ربط پیدا کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک زندگی اور اس کی روح کی بالیدگی کا مدار حقیقت سے رابطے پر ہے جس سے انسان کا ماحول عبارت ہے۔ (۵) اور

”اس حقیقت سے رابطے کا وسیلہ علم ہے، اور علمی ادراک ہے جس میں فہم کی مدد سے وسعت پیدا ہوتی ہے۔“ (۶)

اس فہم سے انسان رفتہ رفتہ کائنات کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوتا ہے۔ زمانی و مکانی حقائق کا علم انسان کو بتدریج ان حقائق کی طرف لے آتا ہے جو نہ زمانی ہیں نہ مکانی۔ چونکہ ظاہر و باطن میں کوئی اساسی تضاد نہیں اس لیے ظاہر کا علم باطن کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ (۷) اور بالا خیر انسان حقیقت مطلقہ کا ادراک حاصل کر کے اُس سے تعلق قائم کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اقبال متعدد قرآنی آیات (۸) پیش کرنے کے بعد بتاتے ہیں کہ:

”بے شک قرآن حکیم کے نزدیک مشاہدہ فطرت کا بنیادی مقصد انسان میں اُس حقیقت کا شعور اجاگر کرنا ہے جس کے لیے فطرت کو ایک آیت یا نشانی قرار دیا گیا ہے۔“ (۹)

۱۔ تفسیر نگریات اسلام، ص ۲۳

۲۔ ایضاً، ص ۲۲۔ ۲۶

۳۔ ایضاً، ص ۲۶

۴۔ ایضاً، ص ۲۷

۵۔ ایضاً، ص ۲۷

۶۔ ایضاً،

۷۔ عبدالحکیم، عظیمہ، تلخیص خطبات اقبال، ص ۲۰

۸۔ تفسیر نگریات اسلام، ص ۲۸۔ ۳۰

۹۔ ایضاً، ص ۳۰

اقبال کے مطابق قرآن حکیم تجرباتی طریق عمل کو انسانیت کی روحانی زندگی کا لازمی مرحلہ تسلیم کرتے ہوئے انسانی تجربات کے ان تمام شعبوں کو مساوی اہمیت عطا کرتا ہے، جو حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں ہمیں معلومات بہم پہنچاتے ہیں۔ حقیقتِ مطلقہ اپنی نشانیوں کو باطنی اور ظاہری طور پر منکشف کرتی رہتی ہے۔ اس کے ساتھ تعلقات استوار کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ہم اس کے خارجی مظاہر اور محسوسات کے بارے میں غور و خوض کریں۔

اس طرح اقبال، عقل، فکر، حسی اور اک، مشاہدہ کائنات اور تجربی علم کو، حقیقتِ مطلقہ کے ادراک اور اس سے تعلق قائم کرنے کا اہم ذریعہ تسلیم کرتے ہیں اور از روئے قرآن اس کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ حسی ادراک اور تعقل کے ذریعے حاصل ہونے والا یہ علم محسوسات اور معقولات کا وسیع گھر ہے۔ اقبال اسے، حقیقتِ مطلقہ سے رابطے کا بلو استہ طریقہ قرار دیتے ہوئے، حقیقتِ مطلقہ کے انکشاف کے ذریعے کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی وہ عرفانِ الہی کے حصول کے دوسرے طریق یا ذریعے کی جانب اشارہ کرتے ہیں:

”اس میں شک نہیں کہ علمِ الہی کے سرچشمے کے طور پر مذہبی مشاہدہ تاریخی اعتبار سے اس مقصد کے لیے کیے گئے انسانی تجربے کی دیگر صورتوں پر فوقیت رکھتا ہے۔ قرآن، جو انسانیت کی روحانی زندگی میں اختیاری رویے کو ایک امر لازم تصور کرتا ہے حقیقتِ مطلقہ کے علم کے حصول میں انسانی تجربے کے تمام پہلوؤں کو برابر اہمیت دیتا ہے۔ جس حقیقت کی علامات انسان کے ظاہر اور باطن میں منکشف ہوتی رہتی ہیں۔ حقیقت کو جاننے کا ایک طریقہ تو بالواسطہ ہے جس میں وہ حواس کے ذریعے ہم سے رابطہ رکھتی ہے اور ادراک بالحواس سے اپنی علامات ہم پر منکشف کرتی ہے، تاہم دوسرا طریقہ حقیقت سے براہ راست تعلق کا ہے جو ہمارے اندرون میں ہم پر اپنا انکشاف کرتی ہے۔“ (۱)

یہ وجدان کا طریقہ ہے، جس میں کسی بیرونی مواد (حسی معنوں میں) کی ضرورت درکار نہیں۔ تاریخ اسلام میں مقتدر صوفیاء کی تمام تر ریاضتیں، اسی طریق کے حصول کے گرد گھومتی ہیں۔ اور بقول ڈاکٹر محمد معروف اسی ”وجدان“ کو اصطلاحاً ”تصوف“ کا نام دیا جاتا ہے۔ (۲) اقبال اس طریق کا ثبوت قرآن مجید سے فراہم کرتے ہیں۔ (۳) اور ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ دل (قلب/فؤاد) کی اہمیت کی جانب توجہ مبذول کرواتے ہیں:

”قرآن کے مطالعہ فطرت پر زور دینے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا فطرت سے گہرا تعلق ہے۔ فطرت کی قوتوں کو سحر کرتے وقت غلبہٴ خیال کے بجائے اس مقصد کو پیش نظر رکھنا زیادہ ضروری ہے کہ روحانی زندگی اعلیٰ درجہ کمال کی طرف آزادی سے بڑھ سکے۔ لہذا حقیقت کا ایک مکمل وقوف حاصل کرنے کے لیے ادراک بالحواس کے پہلو پہ پہلو دل، جسے قرآن قلب یا فؤاد کہتا ہے، مشاہدات سے بھی کام لیتا چاہیے

الَّذِي أَحْسَنَ مَخْلُوقِي ۖ وَخَلَقَ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ۖ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ ۖ ثُمَّ مَدَّ مِنْهُ سَوَاءً وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (۹-۸: ۳۲)

”وہ جس نے بہت خوب بنایا جس چیز کو بھی بنایا، اور ابتدا فرمائی انسانی کی تخلیق کی کار سے، پھر پیدا کیا اس کی نسل کو ایک جوہر سے یعنی حقیر پانی سے، پھر اس (قد و قاتم) کو درست فرمایا اور پھونک دی اس میں اپنی روح اور بنا دیئے تمہارے لیے کان، آنکھیں اور دل تم لوگ بہت کم شکر پہلائے ہو۔“

قلب ایک باطنی وجدان یا بصیرت ہے جو مولانا روم کے خوب صورت الفاظ میں آفتاب حقیقت سے مستحضر ہوتا ہے اور جس کے ذریعے ہمارا حقیقت کے ان گوشوں سے رابطہ قائم ہو جاتا ہے جو حواس کی حدود سے باہر ہیں۔ قرآن کے مطابق وہ دیکھتا ہے۔ اس کی فراہم کردہ اطلاعات کی اگر درست طور پر تعبیر کی جائے تو وہ کبھی غلط نہیں ٹھہرتیں۔ پھر بھی اسے کسی مخصوص پراسرار طاقت سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ یہ صرف حقیقت کو جاننے کا ایک طریق ہے جس میں، عضو یا قی مفہوم میں، حس کا کوئی دخل نہیں۔“ (۱)

اقبال بتاتے ہیں کہ اس ذریعے سے حاصل ہونے والا علم بھی ٹھوس، حقیقی اور معتبر ہے۔

”تاہم اس طریق سے حاصل ہونے والا مشاہدہ بھی اتنا ہی ٹھوس اور حقیقی ہے جتنا کوئی دوسرا تجربہ۔ اور مشاہدہ ٹھوس اور حقیقی ہو سکتا ہے۔ اس کے باطنی، صوفیانہ یا فوق الفطرت ہونے سے کسی دوسرے تجربے کی بالمتبادل اس کی قدرو قیمت کم نہیں ہوتی۔“ (۲)

اقبال اپنے اس موقف پر یوں دلائل پیش کرتے ہیں:

”ابتدائی دور کے انسان کے لیے تو تمام مشاہدات ہی فوق الفطرت تھے۔ روزمرہ زندگی کی فوری احتیاجات نے اسے اپنے ان تجربات و مشاہدات کی تعبیر و تشریح پر آمادہ کر دیا۔ ان تعبیرات ہی سے بتدریج وہ ہمارے موجودہ تصور فطرت تک پہنچا۔ حقیقت کلی جو ہمارے وقوف میں آتی ہے اور ہماری تعبیر کے نتیجے میں ایک محسوس واقعیت کا روپ و حمار لیتی ہے ہمارے شعور میں داخل ہونے کے اور بھی ذرائع اختیار کر سکتی ہے اور دیگر تعبیرات کے بھی امکانات رکھتی ہے۔ نوع انسانی کا الہامی اور متصوفانہ ادب اس حقیقت کی ایک معقول کسوٹی ہے کہ تاریخ انسانی میں مذہبی مشاہدے کا اثر غالب رہا ہے۔ اس لیے اسے محض ایک وہم کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا۔“ (۳)

ان دلائل کی روشنی میں اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

”لہذا اس بات کا کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کو تو حقیقت مان لیا جائے مگر مشاہدے کے دوسرے مراتب کو صوفیانہ اور جذباتی کہہ کر مسترد کر دیا جائے۔ مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی دوسرے انسانی تجربات کے حقائق کی طرح ہی معتبر حقائق ہیں۔ جہاں تک تعبیر کے نتیجے میں علم مہیا کرنے کا تعلق ہے تمام حقائق یکساں طور پر محکم ہیں۔ نہ ہی انسانی تجربے کے اس شعبے کو تنقیدی نظر سے دیکھنا کوئی بے ادبی کا رویہ ہے۔“ (۴)

اقبال، متصوفانہ وجدان کی استعداد و حصول علم ثابت کرنے کے لیے احادیث میں بیان شدہ ابن صیاد کا واقعہ پیش

۱۔ تجدید فکرات اسلام، ج ۳۱، ص ۳۲

۲۔ ایضاً، ص ۳۱

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً

کرتے ہیں جس میں حضور ﷺ نے اس کا امتحان کیا تھا۔

”پیغمبر اسلام ﷺ نے نفسی مظاہرہ کا سب سے پہلے تعہدی لحاظ سے مشاہدہ کیا۔ بخاری شریف اور حدیث کی دوسری کتب میں مفصل طور پر حضور ﷺ کے اس مشاہدے کی رواد موجود ہیں جو مجذوب بیہودی نوجوان ابن میاد سے متعلق تھا جس کی واردات نفسی نے حضور ﷺ کی توجہ اپنی جانب کھینچ لی تھی۔ آپ ﷺ نے اس کی آزمائش کی، اس سے سوالات کئے اور اس کی مختلف حالتوں کا تجزیہ کیا۔ ایک دفعہ حضور ﷺ اس کی بڑبڑاہٹ سننے کے لیے درخت کی اوٹ میں چھپ گئے۔ ابن میاد کی ماں نے حضور ﷺ کی آمد سے اسے خبردار کر دیا جس پر اس لڑکے کی یہ حالت جاتی رہی۔ اس پر حضور ﷺ نے فرمایا اگر اس کی ماں اس لڑکے کو اسی حال میں تہا رہنے دیتی تو سارا معاملہ مکمل جاتا۔“ (۱)

اقبال جدید نفسیات کے حوالے سے شعور کی ورائے عقل حالتوں یعنی صوفیانہ شعور کی اہمیت سے آگاہ کرتے ہیں:

”جدید نفسیات نے حال ہی میں اس بات کو محسوس کیا ہے کہ اسے صوفیانہ شعور کے مشمولات کا بڑی اعتبار سے مطالعہ کرنا چاہیے مگر ہم ابھی تک اس مقام پر نہیں پہنچے کہ کسی سائنسی منہاج سے شعور کی ورائے عقل حالتوں کے مشمولات کا تجزیہ کر سکیں۔“ (۲)

یوں اقبال، وجدان کے مدلل اثبات، اس کی حقیقت اور اہمیت و افادیت بیان کرنے کے بعد اس کی نمایاں خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہیں۔ اُن کے نزدیک وجدان کی نمایاں خصوصیات یہ ہیں:

۱۔ وجدان کی پہلی خصوصیت اس کا بلا واسطہ اور فوری ہونا ہے۔ یہ بھی دوسرے انسانی تجربات ہی کی طرح ہے جو علم کے لیے مواد فراہم کرتے ہیں۔ جہاں تک عام تجربے کا تعلق ہے خارجی دنیا کے بارے میں ہمارے علم کا انحصار حسی تجربات کی تفسیر پر ہوتا ہے۔ جبکہ وجدان کا معروض خود خدا ہے۔ (۳) مذہبی تجزیہ (وجدان) کے فوری ہونے سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ اس میں ہم ذات باری تعالیٰ کا یوں براہ راست ادراک کرتے ہیں جیسے دیگر اشیاء کا۔ اس طرح اقبال کے نزدیک بقول خلیفہ عبدالعظیم:

”خدا کا براہ راست تجزیہ نہ محسوسات سے ہوتا ہے اور نہ مقولات سے۔ خدا کی ہستی کے علم کے لیے مذہبی وجدان ہی

کافہ حقیقت ہے جس طرح ظاہری آنکھ براہ راست اشیاء کو دیکھتی ہے اسی طرح باطن کی آنکھ خدا کو دیکھتی ہے۔“ (۴)

۲۔ دوسری خصوصیت ناقابل تقسیم کلیت ہے۔ اس میں فکر کا عنصر کم سے کم ہوتا ہے لہذا اس کا تجزیہ ممکن نہیں ہوتا۔ صوفیانہ حال (وجدان) ہمیں کلی طور پر حقیقت کے رد برد کرتا ہے جس میں محبتات ایک دوسرے میں مدغم ہو کر ایک ایسی ناقابل تقسیم وحدت میں ڈھل جاتے ہیں جس میں موضوع اور معروض کی عمومی تفریق قائم نہیں رہتی۔ (۵)

۱۔ تجزیہ فکریات اسلام، ص ۳۲-۳۳

۲۔ ایضاً، ص ۳۳

۳۔ ایضاً، ص ۳۳-۳۴

۴۔ عبدالمعین غلیف، تحفہ طلبات اقبال، ص ۳۳

۵۔ تجزیہ فکریات اسلام، ص ۳۳

۳۔ تیسرا قاطبی ذکر کرتے یہ ہے کہ صوفی کے لیے صوفیانہ حال ایک ایسا لمحہ ہے جس میں اس کا گہرا رابطہ ایک یکتا وجود دیگر (ذاتِ باری تعالیٰ) سے ہوتا ہے۔ یہ وجود اس کی ذات سے ماورائے اس پر پورے طور پر حاوی ہوتا ہے اور تجربہ کرنے والے کی اپنی نجی شخصیت عارضی طور پر دب جاتی ہے۔ (۱) یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک قائم بالذات خدا کا پورا تجربہ کیسے ممکن ہے۔ اقبال اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ ہم اپنے معمولی تجربے میں ایک دوسرے کو نفوس سمجھتے ہیں حالانکہ کوئی نفس کسی دوسرے نفس کا براہِ راست تجربہ نہیں کر سکتا۔ ہم ایک دوسرے کی جسمانی حرکات سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ دوسرے بھی ہماری طرح کے نفس کے مالک ہیں۔ اس طرح اس نفس محیط کا انسان پر جو عمل ہوتا ہے اس سے محسوس کرنے والا حقیقی طور پر یہ جان لیتا ہے کہ وہ ایک نفسِ کل ہے جو اس کی دعائیں سنتا ہے۔ بے شک رُغُل ایک باشعور وجود کی موجودگی کا معیار ہے۔ (۲) کسی نفس کی دعوت یا سوال کا جواب دوسری طرف سے کسی نفس ہی سے مل سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ بندوں کی دعاؤں کا جواب دیتا ہے۔ اقبال اس کے ثبوت میں مندرجہ ذیل آیات پیش کرتے ہیں:

وَقَالَ رَبُّكُمُ اسْتَجِبْ لَكُمْ (۶۰/۳۰)

”اور تمہارے رب نے فرمایا مجھے پکارو، میں تمہاری دعا قبول کروں گا۔“

قَدْ اٰنَسْنَا لَكَ عِبَادِي عَنِّي فَاَتَىٰ قُرْبَيْكَ بُحْبُوبًا ۚ دَعَوٰهُ الدُّرَادُ ۙ وَادْعَانِ (۱۸۶/۳)

”اور جب پوچھیں آپ سے (اے میرے حبیب) میرے بندے، میرے متعلق تو (انہیں بتاؤ) میں (ان کے) بالکل نزدیک ہوں، قبول کرتا ہوں دعا، دعا کرنے والے کی جب وہ دعا مانگتا ہے۔“ (۳)

یوں اقبال کہتے ہیں کہ صوفیانہ احوال کا تجربہ کوئی انوکھا تجربہ نہیں۔ یہ ہمارے روزمرہ کے تجربے سے کسی طور مشابہت رکھتا ہے، اور شاید یہ دونوں تجربے ایک ہی قسم کے ہیں۔ (۴) اس طرح اقبال کے نزدیک روحانی وجدان خدا کے وصال کا مضبوط ذریعہ بنتا ہے۔ (۵) جذب و شوق کی حالات میں صوفی کو بے مثال مستی مطلق کے ساتھ تھوڑی دیر کے لیے گہرا رابطہ میسر آتا ہے۔ اُس وقت خدا اپنے بندے کی پکار کا جواب دیتا ہے، جس سے اُسے ذاتِ الٰہی کا شعور حاصل ہوتا ہے۔

۴۔ اقبال نے وجدان کی چوتھی خصوصیت، اس کا ناقاطبی ابلاغ ہونا، بتائی ہے۔ چونکہ صوفیانہ تجربہ اپنی کیفیت میں بلا واسطہ تجربہ ہے لہذا اس کا ابلاغ ممکن نہیں۔ (۶) اقبال کے نزدیک صوفیانہ مشاہدات کے ناقاطبی ابلاغ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بنیادی طور پر احساسات ہیں جن میں عقلی استدلال کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ (۷) اقبال کے اس استدلال میں

۱۔ تجریدِ فکریات اسلام، ص ۳۳

۲۔ ایضاً، ص ۳۵

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً، ص ۳۶

۵۔ مجملہ شریف، ۱۱، خطباتِ اقبال ایک جائزہ، ص ۶۶

۶۔ تجریدِ فکریات اسلام، ص ۳۶

۷۔ ایضاً، ص ۳۷

مندرجہ ذیل قرآنی آیات پیش کرتے ہیں:

”وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْبُرَ إِلهَ إِلَّا وَخِيعُوا لَهُ ذِيقُوا مِنْهُ وَمَنْ يَكْبُرْ لَهُ يَكْبُرْ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكُمْ لَعِندَ رَبِّكُمُ الْكَافِرُونَ“

(FF:ΔI)

”اور کسی بشر کی یہ شان نہیں کہ کلام کرے اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ (براہ راست) مگرونی کے طور پر یا پس پر وہ بھیجے کوئی پیغام مگر فرشتہ اور وہ وحی کرے اس کے حکم سے جو اللہ تعالیٰ چاہے۔ بلاشبہ وہ اونچی شان والا بہت وانا ہے۔“

[illegible]

”ختم ہے اس (تابندہ) ستارے کی جب وہ نیچے اتر آئے ہمارا (زندگی بھر کا) ساتھی ندر اہ حق سے ہونکا اور نہ ہونکا۔ اور وہ تو بولتا ہی نہیں اپنی خواہش سے۔ نہیں ہے یہ مگر وہی جو اس کی طرف کی جاتی ہے۔ اسے سکھایا ہے زبردست قوتوں والے نے، بڑے دانائے، پھر اس نے (بلندپنوں کا) قصید کیا اور وہ سب سے اونچے کنارے پر تھا، پھر وہ قریب ہوا، اور قریب ہوا یہاں تک کہ صرف دو کمانوں کے برابر ٹکے اس سے بھی کم فاصلہ رہ گیا۔ پس وحی کی اللہ نے اپنے (محبوب) بندے کی طرف جو وحی کی۔ نہ جھٹلایا دل نے جو دیکھا (چشم معطلی علیہ السلام نے) کیا تم جھگڑتے ہو اس سے اس پر جو اس نے دیکھا۔ اور اس نے اسے دوبارہ بھی دیکھا سدرۃ المنتہی کے پاس۔ اس کے پاس ہی جنت الماویٰ ہے۔ جب سدرہ پر چھا رہا تھا جو چھا رہا تھا، نہ درمائدہ ہوئی چشم (معطلی) اور نہ (حدادپ سے) آگے بڑھی۔ یقیناً اس نے اپنے رب کی بڑی بڑی نشانیاں دیکھیں۔“ (۱)

مذہبی تجربہ (وجدان) خالصتاً شخصی اور ناقابلِ ابلاغ ہوتا ہے۔ اس کے باوجود اقبال یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ علم عامہ کا سرچشمہ نہیں ہو سکتا۔ اقبال کی رائے میں اس طرح وجدان ایک علم بخش تجربے کی حیثیت سے باطل قرار نہیں پاتا اور اُن کے نزدیک یہ کوئی وزنی اعتراض نہیں۔ اس ضمن میں اقبال یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم خود اپنی ذات کا تجربہ دوسروں تک نہیں پہنچا سکتے پھر بھی ہم اس تجربے کے حامل ہوتے ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ ہماری ذات موجود اور حقیقی ہے۔

۵۔ اقبال روحانی تجربے کی پانچویں خصوصیت یوں بیان کرتے ہیں:

”ذاتِ ازلی سے ایک صوفی کا تعلق اسے زمانِ محسوس کے غیر حقیقی ہونے کا احساس دلاتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ زمانِ محسوس سے اس رشتہ بالکل کٹ جاتا ہے۔ صوفیانہ تجربہ اپنی یکسانی کے باوجود کسی نہ کسی انداز میں عام سے حقائق پر تہا ہے۔ اسی لیے یہ تجربہ جلد ہی ختم ہو جاتا ہے اگرچہ صاحبِ حال پر وثوق و اعتماد کا ایک گہرا نقش چھوڑ جاتا ہے۔“ (۲)

کارفرمانی معلوم ہوتی ہے۔“ (۱)

جبکہ اقبال کا موقف یہ ہے کہ:

”اگر کسی صوفی یا عام انسان کو اپنے محدود اور بے بصیرت نفسِ زمانی میں کوئی ایسا جلوہ نظر آتا ہے جس سے اس کی اور ہماری زندگی ایک نئے دھارے میں بدل جاتی ہے تو اس کا سبب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ حقیقتِ سرمدی اپنی تمام تر خصوصیت کے ساتھ اس کی روح پر حاوی ہو گئی ہے۔“ (۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک:

”ترے نفسیاتی مہمانجے سے جذبِ مذہبی کو علمِ ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ ہمارے جدید ماہرینِ نفسیات کے لیے ناکامی اسی طرحِ مقدر ہے جس طرح جانِ لاک اور لارڈ بیوم کے لیے تھی۔“ (۳)

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس صداقت کی ضمانت کیا ہے اور کیا ہمارے پاس ایسا کوئی معیار موجود ہے جو اس بات کی صداقت ہم پر عیاں کر دے کہ عارفانہ تجربہ ہمارے ذہن کی تخلیق نہیں بلکہ واقعی عارفانہ ہے۔ اس کے لیے اقبال دو معیارات پیش کرتے ہیں۔ عقلی معیار سے ان کی مراد سائنس اور فلسفہ ہے۔ (۴) جسے عارفانہ تجربہ کی تائید میں پیش کیا جاسکتا ہے اور افادیتی معیار سے ان کی مراد وہ کچھ ہے جو اس حجرہ کی بنا پر وجود میں آتا ہے اور زندگی کے تقاضوں کے عین مطابق ہوتا ہے۔ (۵)

اقبال وجودِ باری تعالیٰ کے ثبوت میں تین روایتی دلائل: کونیاتی، غایتی اور وجودیاتی (۶) کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وجودِ باری تعالیٰ کے ثبوت کے ضمن میں یہ سب کے سب دلائل ناکافی ہیں۔ اقبال کے نزدیک ان کی ناکامی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ یہ ظاہری دنیا اور باطنی دنیا اور فکر و وجود کی دوئی کے قائل ہیں:

”ان کی ناکامی کی وجہ یہ ہے کہ وہ فکر کو ایک ایسی قوت کی حیثیت سے دیکھتے ہیں جو چیزوں پر خارج سے عمل کرتی ہے۔ یہ طرزِ فکر ایک جانب ہمیں محض ایک میکائیت عطا کرتا ہے اور دوسری جانب یہ حقیقت اور تصور میں ایک ناقابلِ عبور گلیچ حاصل کر دیتا ہے۔“ (۷)

فکر اور وجود میں دوئی قائم کروینے سے اور انہیں الگ الگ تصور کرنے سے فکر اور تصور میں مغایرت پیدا ہو جاتی ہے:

”تاہم یہ ممکن ہے کہ ہم فکر کو محض ایک اصول کی طرز پر نہ لیں جو خارج سے اپنے مادہ کی تنظیم و تربیت کرتا ہے بلکہ بطور ایک ایسی استعداد کے دیکھیں جو اپنے مادہ کی صورت گری خود کرتا ہے۔ اس مفہوم میں فکر گویا تصورِ اشیاء کی اصل فطرت سے متغایر نہیں رہے گا بلکہ ان کی حسی اساس اور اشیاء کے جواہر کا تشکیل کرنے والا ہوگا جو ان کے کرداروں میں شروع

۱۔ تجدیدِ گریباتِ اسلام، ص ۴۱۔۴۲

۲۔ ایضاً، ص ۴۲

۳۔ ایضاً

۴۔ قادری، اے، ”اقبال کی نظر میں عارفانہ تجربہ اور فلسفہ“، مشمولہ علامہ اقبال - حیات، فکر و فن، مرتبہ: ڈاکٹر سلیم اختر، ص ۳۱۱

۵۔ تجدیدِ گریباتِ اسلام، ص ۴۳

۶۔ ایضاً، ص ۴۷-۵۰

۷۔ ایضاً، ص ۴۹-۵۰

سے ہی اثر انداز ہے اور انہیں ان کے متعین کردہ نصب العین کی طرف حرکت زن رہنے کی تحریک دیتا ہے۔ مگر ہماری موجودہ صورت حال تو فکر اور وجود کی محویت کو ناگزیر تصور کرتی ہے۔ انسان کا عمل کا ہر سانچہ حقیقت و تحقیق کے بعد ایک وحدت ثابت ہونے والی حقیقت کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے ایک نفس جو کہ جانتا ہے اور ایک شی و کجرتے کہ جانا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اپنے نفس کے بالمتقابل معلوم کو معرض گروائے پر مجبور ہیں، جو از خود موجود ہے، جو نفس سے خارج بھی ہے اور خود بخود بھی اور جانے کے عمل سے بے نیاز ہے۔“ (۱)

اقبال کے خیال میں ظاہر دنیا اور باطنی دنیا وجودِ مطلق کے دو رخ ہیں اور فکر اور وجود میں عینیت پائی جاتے۔ قرآن پاک ظاہری تجربات و مشاہدات اور باطنی تجربات و مشاہدات دونوں کو حقیقتِ کاملہ کے نشانات سمجھتا ہے۔ لہذا، اقبال کے خیال میں فکر کا تعلق صرف ظاہری دنیا سے نہیں بلکہ فکری بالآخر اپنی بلند سطح (وجدان) پر ہمیں حقیقتِ مطلقہ کے ادراک تک لے جاتی ہے

”مابقی اور وجود یاتی دلائل کی صحیح نوعیت اس وقت ظاہر ہوگی جب ہم یہ ثابت کر سکیں کہ موجودہ انسانی صورت حال حقیقی نہیں اور یہ کہ فکر اور وجود بالآخر ایک ہیں۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم قرآنی منہاج کے مطابق اعتقاد کے ساتھ تجربے کا تجربہ کر کے اس کی توجیہ کریں۔ وہ منہاج جو باطنی اور خارجی دونوں قسم کے تجربات کو اس حقیقت کی نشانیاں تصور کرتا ہے جو اول بھی ہے اور آخر بھی، جو نظر بھی آتا ہے اور جو نظروں سے اوجھل بھی ہے۔“ (۲)

اقبال، عالم انسانی کے لیے سائنس کی افادیت کے قائل ہیں مگر ساتھ ہی وہ اس کے محدود دائرے کی بھی وضاحت کرتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں طبیعیات تجربی علم ہونے کی حیثیت سے عالم محسوسات کا مطالعہ کرتی ہے۔ طبیعیات کا ماہر مظاہر فطرت کے مطالعہ و مشاہدہ پر اپنے نظریات کی بنیاد رکھتا ہے۔ وہ حسی مظاہر کے رد واپا اور قوانین دریافت کرتا ہے۔ اس طرح اس علم کا مطالعہ مادی دنیا یا عالم محسوسات تک محدود ہوتا ہے وہ اپنے اس تنگ دائرے سے ہرگز باہر نہیں جاتا۔ وہ کنویں کے مینڈک کی طرح اس ظاہری دنیا ہی کو حقیقی اور مفید تصور کرتا ہے۔ مدت تک خارجی دنیا کی اشیاء کی صفات کے علم کو ماڈے کا تابع سمجھا جاتا تھا۔ مادہ پرست اس بات کے حامی تھے کہ مادہ ہی ہماری نفسی کیفیات اور باطنی تہذیبات کا اصلی سبب ہے۔ وہ افکار و عمل کو مادے کے اثرات کا نتیجہ سمجھتے تھے:

”اب سوال یہ ہے کہ حقیقت تک رسائی کا راستہ جو جو اس کا مروجہ ہے کیا اس حقیقتِ مطلق تک پہنچتا ہے جو لازمی طور پر مذہب کی حقیقتِ مطلق سے مختلف ہے۔ کیا فطری علوم آفریں مادیت سے وابستگی رکھتے ہیں؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ سائنس کے نظریات قابلِ اعتماد و علمی تشکیل کرتے ہیں کیونکہ وہ قابلِ تصدیق ہیں اور ہمیں اس قابل بناتے ہیں کہ ہم فطرت کے بارے میں چیزیں کوئی کر سکیں اور اسے قابو میں رکھ سکیں۔ مگر ہیں یقیناً بات نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ جسے ہم سائنس کہتے ہیں وہ حقیقت تک رسائی کا کوئی واحد معلوم ذریعہ نہیں ہے بلکہ یہ فطرت کے جودی مطالعات کا ایک مجموعہ ہے۔ ایک کلی تجربے کے جودی مطالعات جو ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ نظر آتے۔“ (۳)

اقبال کہتے ہیں کہ مذہبی وجدان، حقیقت سے ہمیں کلی آگاہی بخشتا ہے جبکہ سائنس، جس کا تعلق ظاہری دنیا کے جزوی مطالعات سے ہے، وجود مطلق کا کلی اور اک نہیں کر سکتی، اس کے لیے بالآخر مذہبی وجدان ہی کی ضرورت پیش آتی ہے:

”فطری علوم کا تعلق مادہ، زندگی اور ذہن سے ہے لیکن جوہنی آپ سوال اٹھاتے ہیں کہ مادہ زندگی اور ذہن کس طرح آپس میں متعلق ہیں۔ تو آپ کو ان علوم کے جزوی رویوں کا یقین ہو جاتا ہے اور اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ ان علوم میں سے کوئی بھی علم آپ کے سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔ حقیقتاً ان علوم کی حیثیت فطرت کے مردہ جسم پر منڈلانے والی کبوتروں کی سی ہے جو اس کے جسم سے گوشت کے مختلف ٹکڑے ہی حاصل کر سکتی ہیں۔ سائنس کے موضوع کے طور پر فطرت ایک مصنوعی سی بات بن جاتی ہے۔ اس تصنع کی وجہ وہ انتہائی عمل ہے جو سائنس کو اپنے نتائج میں حتمیت حاصل کرنے کی خاطر اپنانا پڑتا ہے۔ جس لمحے آپ سائنس کے موضوع کو مکمل انسانی تجربے کے پس منظر میں دیکھتے ہیں وہ اپنا ایک بالکل مختلف کردار ظاہر کرنے لگتا ہے۔ چنانچہ مذہب، جو حقیقت کو کلی طور پر جاننا چاہتا ہے اور جو انسانی تجربے کی کلیت میں یقینی طور پر ایک مرکزی مقام رکھتا ہے، جو حقیقت کے کسی جزوی نقطہ نظر سے خوفزدہ نہیں ہونا چاہیے۔ فطری علوم اپنی فطرت میں جزوی ہیں۔ اگر یہ علوم اپنی فطرت اور اپنے ذہنی کے بارے میں سچے ہیں تو وہ کلی نہیں ہو سکتے اور نہ کوئی ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں جو حقیقت کے کلی تصور پر مشکل ہو۔ لہذا علم کی تشکیل میں جو تصورات ہم کام میں لاتے ہیں وہ اپنی نوعیت میں جزوی ہوتے ہیں اور ان کا اطلاق کسی تجربے کی مخصوص سطح کی مناسبت سے اضافی ہوتا ہے۔“ (۱)

اقبال کے خیال میں طبیعیات تجربی علم ہونے کی حیثیت سے عالم محسوسات کا مطالعہ کرتی ہے۔ طبیعیات کا ماہر مظاہر کے مطالعہ و مشاہدہ پر اپنے نظریات کی بنیاد رکھتا ہے۔ وہ حسی مظاہر کے روابط اور قوانین دریافت کرتا ہے۔ اس طرح اس کا عالم مادی و نیایا عالم محسوسات تک محدود ہوتا ہے۔ (۲) وہ اپنے اس تنگ دائرے سے ہرگز باہر نہیں جاتا۔ وہ اسی ظاہری دنیا کو حقیقی اور مفید تصور کرتا ہے۔ اسی لیے مدت تک خارجی دنیا کی اشیاء کی صفات کے علم کو ماوے کے تابع سمجھا جاتا تھا۔ مادہ پرست اس بات کے حامی تھے کہ مادہ ہی ہماری نفسی کیفیات اور باطنی تحریات کا اصلی سبب ہے۔ وہ افکار و عمل کو ماوے کے اثرات کا نتیجہ سمجھتے تھے۔ اقبال بتاتے ہیں نظریہ اضافیت اور کوانٹم نظریے نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ کائنات کی ہر شے میں دوئی پائی جاتی ہے۔ ایک ہی شے کہیں ذرے کا اظہار کرتی ہے اور کہیں موج کے خواص۔ ماوے اور توانائی میں کوئی اساسی اختلاف نہیں ہے۔ لہذا اس جدید انکشاف نے مادیت کا خاتمہ کر دیا ہے۔ (۳) مادہ پرستوں اور رویوں کا خدا کی ہمتی کے خلاف یہ استدلال تھا کہ ایک غیر مادی خالق، مادی اشیاء کو کس طرح پیدا کر سکتا ہے۔ لیکن اب ہم جانتے ہیں کہ مادے اور توانائی میں کوئی بنیادی فرق نہیں:

”طبیعیات کے لیے اب خود اپنی ہی بنیادوں پر تنقید ناگزیر ہو گئی ہے جس کی بنا پر اس کے اپنے بنائے ہوئے بت بھی از

خود ٹوٹ پھوٹ گئے ہیں اور حوای رویہ جو سائنسی مادیت کی احتیاج کے طور پر ظاہر ہوا تھا اب مادہ کے خلاف ہو گیا ہے۔ اب چونکہ اشیاء موضوعی حائیس نہیں جن کا سبب ناقابل اور اک شے یعنی مادہ ہے۔ وہ حقیقی مظاہر ہیں جن سے فطرت کا یہ لاشعشکل ہوتا ہے اور جن کو ہم فطرت کی حیثیت سے جانتے ہیں۔“ (۱)

اس طرح اقبال طبعیات کے قدیم تصور مادیت کو رد کرنے کے ساتھ ساتھ حیاتیات کی میکا کلیت کو بھی رد کرتے ہیں (۲)۔ اقبال، طبعیات کے پیش کردہ تصور زمان سے بھی کلی انفاق نہیں رکھتے۔ اُن کا کہنا ہے کہ

”یہ نظریہ زمان کے اُن ضروری خواص کو نظر انداز کرتا ہے جو ہمارے تجربے میں آئے ہیں۔“ (۳)

اقبال کہتے ہیں کہ آئین شائن کا نظریہ بحیثیت ایک سائنسی نظریے کے اشیاء کی ماہیت پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔ (۴) اس بات کو بھولنا نہیں چاہیے کہ نظریہ اضمائیت زمان کی بعض ایسی خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے جو ہم پر گزرتی ہیں۔ اس لیے یہ کہنا ممکن نہیں کہ زمان کی ساری ماہیت صرف اُن خصوصیات پر مشتمل ہوتی ہے جو نظریہ اضمائیت میں بیان کی جاتی ہیں کیونکہ یہ نظریہ قدرت کے صرف اُن پہلوؤں پر غور کرتا ہے جن پر ریاضیاتی نقطہ نظر سے بحث کی جاسکتی ہے۔ طبعیات اور سائنس کے نظریوں کی اس خامی اور نقص کو بیان کرنے کے بعد اقبال زمان کی اُن خاصیتوں سے بحث کرتے ہیں جو طبعیاتی نظریے سے باہر ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خالص طبعیاتی نقطہ نظر سے ہم زمان کی صرف جڑی تعین کر سکتے ہیں۔ صحیح طریقہ یہ ہوگا کہ ہم زمان سے متعلق اپنے روزمرہ مشاہدات کا نفسیاتی تجزیہ کریں جس سے زمان کی ماہیت کا ٹھیک ٹھیک پتہ چل سکے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ:

”پروفیسر وائٹ ہیڈ کے نزدیک کائنات ایک ساکن وجود نہیں بلکہ واقعات کا ایک نظام ہے جو ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ سے عبارت ہے۔ زمان میں فطرت کے مردہ کی یہ صفت تجزیہ کی وہ معنویت ہے جس پر قرآن حکیم خاص طور پر زور دیتا ہے۔“ (۵)

اس کے ثبوت میں اقبال مندرجہ ذیل آیات پیش کرتے ہیں:

إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْنُونَ (۱۰۶)

بے شک رات اور دن کے اول بدل میں اور اللہ نے جو کچھ پیدا فرمایا، اس میں نشانیاں ہیں، ان لوگوں کے لیے جو متقی ہیں۔

وَعَوَّالِدِي بِحُكْمِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَعَلَّيْنِ أَزَاوَانِي يُدْعَوْنَ أَزْوَاجًا مَّوَدَّةَ بَيْنٍ (۶۲ ۶۵)

اور وہی ہے جس نے دن اور رات کو بنایا، ایک دوسرے کے پیچھے آنے والا، ہر اس شخص کے لیے جس نے ارادہ کیا نصیحت لینے کا یا وہ شکر گزاری کا تہیہ کیے ہوئے ہے۔

۱۔ تجدید نگریات اسلام، ص ۵۴

۲۔ ایضاً، ص ۵۹۔۶۰

۳۔ ایضاً، ص ۵۷

۴۔ ایضاً،

۵۔ ایضاً، ص ۶۴

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِّجُ النُّجُومَ فِي الْغُفَارِ وَيُولِّجُ الْغُفَارَ فِي النُّجُومِ وَنَحْرُ الْقُنُوسِ وَالْمَرْجُلُ يَخْرُجُ إِلَيْنِ أَوْ يَخْلُ الْمُسْتَسْقَى (۳۱-۲۹)
يُولِّجُ الرَّائِلُ لَيْلِي الْغُفَارَ وَيُولِّجُ الرَّائِلُ نَهْلِي الْغُفَارِ وَالْمَرْجُلُ يَخْرُجُ إِلَيْنِ (۳۹-۳۵)

کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اللہ نرات کو دن میں اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے اور اس نے چاندی اور سورج کو سحر کر رکھا ہے، ایک وقت مقرر تک کے لیے۔

وَعَذَابُ الَّذِينَ يُنْفِخُونَ فِي الصُّفُوفِ وَالَّذِينَ يَخْتَفُونَ تَلَاهَا وَالْمَرْجُلُ (۲۳-۸۰)

اور وہی ہے جو زندگی بخشتا اور موت دیتا ہے اور اسی کے لیے ہے گردشِ میل و نہار“۔ (۱)

اور ساتھ ہی اقبال بتاتے ہیں کہ:

”کچھ اور بھی ایسی آیات ہیں جن میں ہمارے زمان کے حساب کے متعلق اضافیت کی نشاندہی کی گئی ہے اور جو شعور کی نامعلوم سطحوں کی جانب اشارہ کرتی ہیں“۔ (۲)

یوں اقبال، سائنس کے تصورِ زمان سے آگے بڑھ کر ایسے زمان کی بات کرتے ہیں جس کا شعور وجدانی سطح پر ہی ہو سکتا ہے۔ مندرجہ بالا اقتباس میں ”شعور کی نامعلوم سطحوں“ سے اقبال کی مراد ”وجدان“ ہی ہے، جس کی مدد سے ہم اس زمان کا شعور حاصل کر کے حقیقتِ مطلق تک رسائی پا سکتے ہیں۔

اقبال خود اسی طرف اشارہ کرتے ہیں:

”اس بات میں شک نہیں کہ کائناتِ زمان میں واقع ہے۔ تاہم چونکہ یہ ہمارے خارج میں ہے لہذا اس بات کا امکان ہے کہ ہم اس کے وجود کے بارے میں شک و شبہ ظاہر کریں۔ اس ”زمان میں وقوع“ کے معنی کو مکمل طور پر جاننے کے لیے ہمیں وجود کی ایک ایسی مثال کا مطالعہ کرنا چاہیے جس میں کسی قسم کا شک نہیں کیا جاسکا اور جو ہمیں دوران کی بلا واسطہ بصیرت عطا کرتی ہے۔ میرا ان اشیاء کا ادراک جو میرے سامنے موجود ہیں ایک واسطی ہوتا ہے اور دوسرے وہ خارج سے ہوتا ہے مگر میری اپنی ذات کا میرا ادراک داخلی، قریبی اور گہرا ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شعوری تجربہ وجود کی اس خاص سطح سے تعلق رکھتا ہے جہاں ہمارا حقیقت کے ساتھ مطلق اتصال قائم ہو جاتا ہے“۔ (۳)

اسی لیے اقبال برگساں کے اس خیال سے متفق ہیں کہ حقیقت کا علم وجدان سے ہوتا ہے۔ کیونکہ وجدان میں جیتی جاگتی حقیقت سے واسطہ پڑتا ہے اور حرکت کا عمل ایک مسلسل عمل دکھائی دیتا ہے۔ (۴) اقبال کے خیال میں زمان و مکان جامد، اٹل اور نہ بدلے جانے والے شئوں یا جہات نہیں ہیں۔ (۵) دراصل زمان و مکان کے پیمانے، اس خارجی دنیا سے تعلق رکھتے ہیں جو ہماری عقل کی آفریدہ ہے۔ اور عقلِ زمان و مکان کی اندرونی سطحوں تک پہنچنے سے قاصر ہے۔ کیونکہ وہ معمول کے تجربے پر ہی اکتفا کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کائنات نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ ”کیا مابعد الطبیعیات کا امکان ہے؟“۔

۱۔ تجریدِ گریزات اسلام، ص ۶۳-۶۵

۲۔ ایضاً ص ۶۵

۳۔ ایضاً ص ۶۵-۶۶

۴۔ ایضاً ص ۶۷

۵۔ عشرتِ صن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، مترجم: ڈاکٹر شمس الدین صدیقی، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۸ء، ص ۲۹

اور اُس نے اس کا جواب نفی میں دیا تھا۔ (۱) اس منفی جواب کے لیے اُس نے جو جوہر پیش کیں وہ ان خصوصیات پر مبنی ہیں جو ہمارے علم سے مخصوص ہیں۔ ہمارا علم زمان و مکان سے متعین ہوتا ہے کیونکہ عالم دولا زمی اجزائے ترکیب پر مشتمل ہے۔ یعنی اشیاء اور اشیاء میں تغیرات اشیاء بغیر مکان کے ہمارے لیے قابل فہم نہیں۔ ہم تمام اشیاء کو مکان کے اندر ہی دیکھتے ہیں۔ اشیاء بذات خود کیا ہیں ہم نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں ایک بلند تر وسیلہ علم کی ضرورت ہوگی اور اشیاء کو مکان کے خلاف سے نکالنا ہوگا۔ اسی طرح اشیاء کے تغیرات کے لیے زمان کو مقدم تسلیم کرنا پڑے گا کیونکہ کوئی تغیر بغیر زمان کے ممکن نہیں ہے۔ علاوہ ازیں کانٹ کے نزدیک زمان و مکان معروضی حقیقتیں نہیں ہیں۔ وہ حقیقت کا ادراک کرنے کے لیے شعور یا ہماری جہتیں ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ موضوعی ہیں اور موضوع ناظر سے علیحدہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ اب اگر زمان و مکان موضوعی ہیں اور سب اشیاء زمان و مکان میں ہیں تو گویا جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ صرف مظاہر ہیں اور اشیاء جیسی کہ وہ خود ہیں یا بالفاظ دیگر ”شے کمائی“ یا شے بذاتہ ہمیشہ ہماری گرفت سے خارج نکلتی ہیں۔ ہم اس حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے جو نہائی یا مطلق ہے۔ مابعد الطبیعیات اگر اس نہائی یا مطلق حقیقت یعنی ”شے کمائی“ کو جاننے کی کوشش ہے تو یہ ناممکن ہے۔ (۲) اقبال کانٹ کے اس موقف سے تو متفق ہیں کہ زمان و مکان موضوعی ہیں۔ لیکن جہاں کانٹ زمان و مکان کی موضوعیت سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ہمارا سارا علم صرف مظاہر یعنی اشیاء بظاہر کا ہے یعنی اشیاء جیسی کہ وہ ہمیں دکھائی دیتی ہیں تو اقبال کانٹ کی اس بات سے اختلاف کرتے ہیں۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک ہمارے معمول کے تجربے کے علاوہ تجربے کی اور سطحیں اور مدارج بھی ہیں اور ہمارے اس ریاضیاتی زمان و مکان کے سوا اور زمان و مکان بھی ہیں جہاں عقلی انسانی پہنچنے سے قاصر ہے:

عشق کی تقویم میں عصر رواں کے سوا

اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۳)

اقبال، کانٹ پر تنقید کرتے ہوئے ابن عربی اور عراقی کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ زمان و مکان اہل اور جامد جہات نہیں لہذا معمول کے تجربے سے ہٹ کر تجربے کے اور بھی مدارج ہو سکتے ہیں:

”کانٹ کا موقف صرف اسی صورت میں قابل قبول ہوگا جب ہم یہ فرض کر لیں کہ تمام تجربات سوائے معمول کے تجربے کے ناممکن ہیں۔ چنانچہ واحد سوال جو سامنے آئے گا وہ یہ ہے کہ کیا تجربے کی معمول کی سطح پر ہی علم کا حصول ممکن ہے؟ کانٹ کے شے بذاتہ اور شے جیسی کہ ہمیں نظر آتی ہے کہ بارے میں کانٹ کے نقطہ نظر میں ہی مابعد الطبیعیات کے امکان کے بارے میں اٹھنے والے سوال کی صحیح نوعیت پوشیدہ ہے۔ مگر اس وقت کیا صورت حال ہوگی جب معاملہ اس کے ارت ہو جیسا کہ کانٹ نے سمجھ رکھا ہے۔ عین کے عظیم مسلم صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا قول بلیغ ہے کہ خدا

۱۔ تجدید گریحہ اسلام، ص ۲۱۶

۲۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۲۸

۳۔ کلیاتہ اقبال، اردو، ص ۳۲۰

”محمس و مشہود“ اور کائنات ”معقول“ ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی، مگر اور شاعری عراقی نظام ہائے مکاں اور نظام ہائے زمان کی کثرت پر اصرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زمان اور ماں کی بات کرتا ہے۔ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ جسے ہم خارجی دنیا کہتے ہیں محض ہماری عقل کی آفریدہ ہو اور انسانی تجربے کے کئی دوسرے مدارج بھی ہوں جو زمان و مکان کے دوسرے نظاموں نے کسی اور انداز میں ترتیب دے رکھے ہوں۔“ (۱)

اقبال کہتے ہیں کہ معمول سے ماورا دوسرے تجربات اور محسوسات اور ریاضیاتی زمان و مکان سے آگے زمان و مکان کے دوسرے نظاموں تک رسائی قلبی واردات ہی کے ذریعے ممکن ہے اور اس ضمن میں مذہبی وجدان ہی ہماری رہنمائی کرتا ہے۔

ایں جہان چست ؟ صنم خانہ پندار من است

جلوے اور دیدہ بیدار من است

ہستی و نیستی از دیدن و ناویدن من

چہ زماں چہ مکاں شوخی افکار من است (۲)

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کی یہ بات درست ہے کہ:

”اقبال کو یقین تھا کہ اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں پر اچھی طرح غور کریں تو ہمیں تسلسلی اور عارضی دوران کی تہ میں حقیقی دوران کا پتہ ملے گا۔ جس میں تحریر محض مختلف حالتوں کے توازن کا نام نہیں بلکہ جس کی اصل صفت مسلسل تخلیق ہوتی ہے۔ اس حقیقی دوران میں ہی انائے الہی موجود ہوتا ہے۔“ (۳)

یعنی اقبال کے نزدیک حقیقی دوران کو پہچان کر ہی، حقیقت مطلقہ تک پہنچا جا سکتا ہے۔ مگر حقیقی دوران کو پہنچانے کے لیے عرفان (وجدان) کی ضرورت ہے۔ لہٰذا ”زمانہ“ میں اقبال وقت کی زبانی کہتے ہیں

مرے خم و پیچ کو نجوی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے

ہدف سے بیگانہ تیر اُس کا، نظر نہیں جس کی عارفانہ (۴)

اقبال کہتے ہیں کہ یہ مذہبی وجدان ہی ہے جو حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے، سائنس کے محض عقلی اور حسی تجربات و مشاہدات کے ذریعہ حقیقت نہائی تک پہنچنا ممکن نہیں:

”یوں نظر آتا ہے کہ ”حقیقت“ تک تصورات کے ذریعے سے پہنچنا کوئی بالکل عجیدہ طریقہ کار نہیں ہے۔ سائنس کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ اس کے برقی نیلے (ایکسٹرون) کوئی حقیقی شے ہیں یا نہیں یہ محض نشانات یا اشارات محض ایک روایت بھی ہو سکتے ہیں۔ صرف مذہبی ہی جولاڑی طور پر ایک طریقہ زندگی ہے حقیقت تک پہنچنے کا عجیدہ انداز ہے۔“ (۵)

۱۔ تجدید گریات اسلام، ص ۲۱۶۔ ۲۱۷

۲۔ کلیات اقبال فارسی، ۳۰۹

۳۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، ”اقبال کا تصور زمان و مکان“، مشمولہ: اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، لاہور، ادارہ تحفہ

اسلامیہ، ۲۰۰۶ء ص ۱۲۷

۴۔ کلیات اقبال اردو، ص ۳۵۸

۵۔ تجدید گریات اسلام، ص ۲۱۸

اقبال مزید فرماتے ہیں:

”مذہب کا اعلیٰ تصور جو زندگی کی وسعتوں کا متلاشی ہے لازمی طور پر ایک تجربہ ہے اور تاریخی طور پر اس نے سائنس سے بھی پہلے اسے اپنی لازمی بنیادی حیثیت سے تسلیم کر لیا تھا۔ اس سلسلے پر مذہب انسانی شعور کو نکھارنے کی ایک بچی کوشش سے عبارت ہے اور یوں تجربے کی اپنی مختلف سطحوں کے لیے اسی طرح ناقداً اندر رو یہ رکھتا ہے جس طرح کہ خود اپنے مختلف مدارج پر نظریت (نچرل ازم) جرح و تنقید کرتی ہے۔“ (۱)

اقبال، حقیقتِ مطلقہ کے صحیح ادراک کے ضمن میں مذہبی وجدان کی ضرورت و اہمیت کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مذہبی واردات و مشاہدات ہماری شخصیت کی شیرازہ بندی کر کے اسے مستحکم کرتے ہیں اور حقیقتِ مطلقہ سے ہمارا رابطہ ممکن بناتے ہیں۔ اقبال وقوفِ مذہبی و روحانی کو فنی بر حقیقت خیال کرتے ہیں اور ہر قوم کے متصوفانِ ادب کو اس کا شاہد قرار دیتے ہیں۔

”جہاں تک حقیقت کی فطرت مطلقہ کا تعلق ہے سائنس کو اپنی مہم میں کچھ بھی دباؤ نہیں لگانا پڑتا لیکن جہاں تک مذہب کا تعلق ہے خودی کا، ایک ایسے مرکزی حیثیت سے جس کا کام ذاتی طور پر زندگی اور تجربے میں تصورات کرنا ہے، سارا مستقبل ہی فطرے میں پڑ جاتا ہے۔ کردار کو، جو کہ صاحبِ کردار کی قسمت کے فیصلے پر مشتمل ہے، وہم و التباس پر منحصر نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ ایک غلط تصور فہم کو غلط راہ پر لے جاسکتا ہے مگر ایک غلط کام پورے انسان کو بہتوں میں گرا دیتا ہے اور بالآخر انسانی خودی کو پورے ڈھانچے کو تباہ کر سکتا ہے۔ ایک خیال محض انسانی زندگی کو جزوی طور پر متاثر کرتا ہے۔ مگر عمل کا تعلق حقیقی طور پر حقیقتِ مطلقہ سے ہے اور اس سے عام طور پر حقیقت کی طرف ایک پورے انسان کا ایک مسلسل رویہ ظاہر ہوتا ہے۔ بلاشبہ عمل، یعنی نفسیاتی اور عصبیاتی افعال پر کنٹرول رکھتے ہوئے خودی کی تعمیر کر کے اس کا حقیقتِ مطلقہ کے ساتھ فوری طور پر ربط پیدا کرنا، اپنی صورت اور ماہیت کے اعتبار سے انفرادی ہوتا ہے بلکہ اسے لازمی طور پر انفرادی ہونا چاہیے۔ تاہم اس کے اندر یہ خصوصیت موجود ہے کہ دوسروں کو اپنے ساتھ شریک کر لے اور وہ اس طرح کہ دوسرے بھی اس عمل کو کرنا شروع کر دیں تاکہ وہ اپنے طور پر دریافت کر سکیں کہ وہ حقیقت تک رسائی حاصل کرنے میں کس قدر موثر ہے۔ ہر زمانے کے اور تمام ممالک کے مذہبی تجربے کے ماہرین کی شہادت یہ ہے کہ ہمارے عروجی شعور سے بالکل وابستہ ایک ایسا شعور بھی ہے جس میں بڑی صلاحیتیں اور امکانات ہیں۔ اگر اس قسم کے حیات بخش شعور اور علم افرادِ تجربہ کے امکانات کو کھول دیں تو مذہب کے امکان کا سوال بطور ایک اعلیٰ تجربے کے بالکل جائز ہو جائے گا اور وہ ہماری سنجیدہ توجہ کا مرکز بن سکے گا۔“ (۲)

اقبال کہتے ہیں کہ طبعیات اور حیاتیات کی طرح نفسیات بھی روحانی تجربے کے ادراک سے قاصر ہے۔ جدید نفسیات نے ہمیں مذہب کی کنہ کے بارے میں ایسے نظریات دیے ہیں جو مذہب کی کنہ کے بارے میں حقیقی بصیرت عطا کرنے کی بجائے مذہب کے متعلق غلط فہمی پرمی ہیں۔ اقبال کے خیال میں جدید نفسیات ابھی تک مذہب اور اُس کی گونا

گوں داروات کو سمجھ نہیں سکی:

”جدید نفسیات مذہبی زندگی کی دلیز تک کو بھی نہیں چھو پائی۔ اور وہ اُس سے جسے مذہبی تجربے کی گونا گونی کہا جاسکتا ہے سے بہت دور ہے۔“ (۱)

اقبال بتاتے ہیں کہ جدید مغربی مفکرین اور ماہرین نفسیات کے برعکس اگر ہم عالم اسلام کے اصلاح شدہ اعلیٰ تصوف میں کی جانے والی علمی سماجی پر نگاہ ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں یہاں علم و حکمت کے ایسے قیمتی موتی ملتے ہیں۔ جو واقعتاً روحانی تجربات کے بارے میں مثبت اعداد میں روشنی ڈالتے ہیں اور مذہبی داروات و مشاہدات میں پائی جانے والی بوقلمونی اور تنوع سے آگاہ کرتے ہیں۔ اس ضمن میں اقبال مترہویں صدی ممتاز عبقری اور نابض شخصیت حضرت شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی) کا واقعہ پیش کرتے ہیں اور اس کا مقصد یوں بیان کرتے ہیں:

”میرا سوادہ ما مقصد یہ ہے کہ اس تجربے کے لائق ہی تنوع کے بارے میں کچھ اظہار خیال کروں جن سے الوہیت کی تلاش میں خودی گزرتی اور ان کی چھان بین کرتی ہے۔“ (۲)

اقبال واقعہ یوں بیان کرتے ہیں:

”حضرت شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی) کے سامنے ایک شخص عبدالمومن کا تجربہ بیان کیا گیا ”مجھے یوں لگتا ہے جیسے آسمان اور زمین اور خدا کا عرش اور دروازہ اور جنت میرے لیے تمام ختم ہو چکے ہیں۔ جب میں اپنے ارد گرد دیکھتا ہوں تو انھیں کہیں موجود نہیں پاتا۔ جب میں کسی کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں تو میں دیکھتا ہوں کہ میرے سامنے کوئی بھی موجود نہیں۔ یہاں تک کہ خود مجھے اپنا وجود گم نظر آتا ہے۔ خدا لا متناہی ہے کوئی شخص اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اور یہ روحانی تجربے کی آخری حد ہے۔ کوئی بھی ولی اس حد سے آگے نہیں جاسکتا۔“

حضرت مجدد الف ثانی نے اس کا یوں جواب دیا کہ:

”یہ تجربہ جو بیان کیا گیا ہے اس کا باخود ہر لحاظ اپنی حالت بدلتا ہوا قلب ہے۔ مجھے یوں نظر آتا ہے کہ تجربے کا حامل قلب کے لاتعداد مقامات میں سے ابھی تک ایک چوتھائی بھی عبور نہیں کر سکا۔ روحانی زندگی کے شخص پہلے مقام کو پانے کے لیے باقی تین چوتھائی منازل بھی طے کرنا ضروری ہیں۔ اس مقام سے پرے اور مقامات بھی ہیں جو روح سرخشی اور سر اغنی کے نام سے معروف ہیں۔ ان میں سے تمام مقامات جنہیں مجموعی طور پر عالم امر کہتے ہیں، کے اپنے اپنے مخصوص احوال اور داروات ہیں۔ ان مقامات سے گزرنے کے بعد سچائی کا غالب ہندرج خدا کے اسماء جنتی اور صفات الہی سے منور ہوتا ہے اور بالآخر ہستی باری تعالیٰ کے نور سے فیضاب ہوتا ہے۔“ (۳)

یہ واقعہ پیش کرنے کے بعد اقبال اس پر یوں تبصرہ کرتے ہیں:

”حضرت مجدد الف ثانی کے فرمودہ اس اقتباس میں جس بھی نفسیاتی بنیاد پر امتیازات قائم کیے گئے ہیں اس سے ہمیں

باطنی تجربے کی پوری کائنات کے بارے میں کچھ نہ کچھ تصور تو ملتا ہے جسے اسلامی تصوف کے ایک عظیم مصلح نے پیش کیا۔ ان کے ارشاد کے مطابق عالم امر یعنی رہنمائی دینے والی توانائی کی دنیا سے گزرنا ضروری ہے تاکہ اس منفرد تجربے تک رسائی حاصل ہو سکے جو جو حقیقی کا منظر ہے۔ اسی بنا پر میں کہتا ہوں کہ جدید نفسیات نے ابھی تک اس موضوع کی بیرونی حد کو بھی چھوا تک نہیں۔ ذاتی طور پر میں حیاتیاتی یا نفسیاتی سطح پر تحقیق کی موجودہ صورت حال کے بارے میں بھی پر امید نہیں۔“ (۱)

اقبال کے اس تبصرے سے واضح طور پر یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اُن کے نزدیک حیاتیات اور نفسیات (اور طبیعیات) کی سطح پر جو حقیقی تک رسائی ممکن نہیں۔ یہ روحانی وجدان (باطنی تجربہ) ہے جس کے ذریعے حقیقت مطلقہ تک رسائی حاصل ہو سکتی ہے۔ اس ضمن میں اقبال مغرب سے نشے کی مثال پیش کرتے ہیں جس میں عرفانی کی جھلک پیدا ہوئی لیکن مغربی فلسفے اور سائنس کی روایات نے اُسے بھٹکا دیا۔ اس اندازِ فکر نے اُسے روحانی وجدان کی بصیرت سے بے خبر رکھا۔ اُس نے اپنی بصیرت کی تعبیر امارت پسندی کے نظام میں دیکھی۔ وہ اپنی اندرونی قوتوں کی پروردہ بصیرت (وجدان) کو نہ سمجھ سکا کیونکہ اُس کی روحانی زندگی کسی مردِ کامل کی رہنمائی سے محروم تھی۔ لہذا وہ مقامِ کبریا کو سمجھنے میں ناکام رہا۔

”پیش (پیشہ جیسا) ذہین آدمی، جس کی بصیرت مکمل طور پر محض اس کی اندرونی قوتوں کی پروردہ تھی ناکام ہو گیا اور وہ اس لیے بے ضرر رہ گیا کہ اس کی روحانی زندگی کسی مردِ کامل کی خارجی رہنمائی سے محروم تھی۔“ (۲)

اقبال اپنے فارسی اشعار میں یہی بات کچھ یوں بیان فرماتے ہیں:

آنچه او جوید مقام کبریاست
ایں مقام از علم و حکمت ماوراست (۳)

خواست تا از آب و گل آید بروں
خوشه کز کشف دل آید بروں (۴)

اقبال نے اپنے ایک فارسی شعر میں اس خواہش کا بھی اظہار کیا ہے کہ کاش نشے حضرت احمد سرہندی کے دور میں ہوتا تو اُسے روحانی رہنمائی میسر آ جاتی:

کاش بودے در زمان احمدے
تا رسیدے بر سر درے سرمدے (۵)

۱۔ ترجمہٴ نظریات اسلام، ص ۲۲۸

۲۔ ایضاً، ص ۲۲۹-۲۳۰

۳۔ نظریات اقبال فارسی، ص ۷۳

۴۔ ایضاً

۵۔ ایضاً

یہی بات وہ اپنے حوالے سے بھی کہتے ہیں کہ اگر بیٹے اُن کے دور میں ہوتا تو وہ اُسے مقامِ کبریا سے آگاہ کرتے:

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں

تو اقبال اُس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے (۱)

اقبال کے ان افکار سے واضح ہے کہ اُن کے نزدیک مقامِ کبریا سمجھنے یعنی حقیقتِ مطلقہ کے ادراک کے لیے

روحانی وجدان ضروری ہے۔ اگرچہ اُن کے نزدیک طبیعی سائنس اور روحانی وجدان کا مقصد حقیقت کی تلاش ہے:

”چُنّی بات تو یہ ہے کہ مذہب اور سائنس اگرچہ مختلف طریق ہائے کار استعمال میں لاتے ہیں مگر وہ اپنے مقصد و مدعا

میں ایک دوسرے سے متماثل ہیں۔ دونوں کا مقصد حقیقتِ مطلق تک رسائی ہے۔“ (۲)

تاہم اقبال کے نزدیک سائنس کی نسبت مذہب کا طریق کار زیادہ حقیقی اور اہم ہوتا ہے اور روحانی وجدان میں

حقیقت کی تلاش زیادہ اہمیت اور شدت رکھتی ہے:

”سائنسی اور مذہبی طریق کار دونوں گویا ایک دوسرے کے متوازی پہلے ہیں۔ دونوں درحقیقت ایک ہی دنیا کی تشریح و

تعبیر ہیں۔ ان میں اختلاف یہ ہے کہ سائنسی عمل میں خودی ایک تماشا کی کا ساتھ نظر رکھتی ہے، جبکہ مذہبی عمل میں خودی

اپنے مختلف رجحانات میں ہم آہنگی پیدا کرتی ہے اور ایک یکساں اور منفرد کردار سامنے لاتی ہے جس میں مختلف تجربات

م مرکبِ دھوئی کی صورت میں ایک ہمہ گیر رویے میں جمع ہو جاتے ہیں۔“ (۳)

علامہ اقبال کے مطابق طبیعی سائنس میں نفس کا زاویہ نگاہ خارجی ہوتا ہے اور روحانی وجدان میں نفسِ انسان تمام

متضاد اور متخالف قوتوں میں وحدت پیدا کر کے اپنے تجربات کی تنظیم سے ان کے رنگ اور ان کی صفات بدل ڈالتا ہے۔ اس

طرح طبیعی طریق تحقیق بھی بے کار نہیں لیکن وہ بصیرتِ نفس کے لیے ناکافی ہے۔ اگرچہ یہ دونوں ہی اپنے اپنے میدان میں

تجربے کی تلخیص کا عمل کرتے ہیں۔ ہیوم اور آئن سٹائن مظاہرِ فطرت کے تجزیے اور اس کے ترکیبے میں مصروف رہے۔ طبیعی

سائنس کا رخ یہ ہے کہ تمام تحقیقات میں نفسی عناصر کی آمیزش سے تحقیق کو پاک کیا جائے تاکہ خارجی قوت اپنی اصلی حقیقت

میں منکشف ہو سکے۔ شیخ احمد سرہندی کی کوششیں نفسی علم میں اسی نوعیت کی ہیں کہ ایک فرو کے ذاتی میلان کے تقاضوں کو

برطرف کر کے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کی بے لوث کوشش کی جائے اور جن احوالِ نفسی کی تعلیمیں محض جسمانی ہیں، ان کو خارج

کر دیا جائے۔ جب انسان ان احوال و تجربات تک پہنچ جاتا ہے تو اس کو حقِ یقین سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے نفس

بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلامی تصوف عالیہ کا مدعا بھی یہی رہا ہے کہ خودی کو اُس کی نفسانی خواہشات سے

پاک کر کے باطنی تجربے کی اُس بلند سطح تک پہنچایا جائے، جہاں وہ روحانی وجدان کی وہ قوت حاصل کر لے جو اُسے حقیقت

صورت میں یہ بحر و فکر سے کہیں زیادہ ہے۔ دعا اپنی انتہا میں بحر و فکر کی طرح ہے۔ یہ اپنے عمل میں انجذاب و اکساب ہے۔ تاہم دعا کا آکسائی میں بعض اوقات بڑھ کر ایسا نقطہ ارتکاز بن جاتا ہے کہ فکر خالص کے لیے اس کی حیثیت اجنبی رہتی ہے۔ فکر میں ذہن مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو دیکھتا ہے۔ دعا کے عمل میں یہ سخت خام کلیت کے حتمیاتی کے بطور اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطہ نظر سے اس تک رسائی حاصل کرنے کے لیے فکر سے بلند تر اٹھتا ہے۔ اس امر میں کچھ بھی براسر ادر نہیں۔ دعا روحانی تابندگی کے لیے ایک معمول کا عمل ہے جس کے ذریعے ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ زندگی کے بڑے کل میں اچانک اپنا مقام پالیتا ہے۔ یہ خیال نہ فرمائیے گا کہ میں خود ایمانی کی بات کر رہا ہوں کیونکہ خود ایمانی انسانی خودی کی گہرائی میں زندگی کے ذرائع کو ادا کرنے میں کچھ بھی کارگر نہیں ہوتی۔ روحانی تابندگی جو انسان شخصیت کی صورت گری کے ذریعے نئی قوت لاتی ہے کہ علی الرغم یہ اپنے بعد کی حیات افراد اثرات نہیں چھوڑتی۔ مذہبی کسی مخفی، خصوصی ذریعہ علم کے بارے میں بات کر رہا ہوں۔ بلکہ میری ساری تک و تازیہ ہے کہ آپ کی توجہ ایک ایسے حقیقی انسانی تجربے کی طرف مبذول کر اداں جو اپنے پیچھے پوری تاریخ رکھتا ہے اور جس کے سامنے ایک پورا مستقبل ہے۔“ (۱)

اقبال کے مطابق حقیقت مطلقہ کا صحیح ادراک اور انکشاف وجدان ہی سے حاصل ہوتا ہے۔ وجدان کے ذریعے حقیقت مطلقہ کے جس تصور سے آگاہی ہوتی ہے، وہ اقبال کے الفاظ میں یہ ہے

”ہم زندگی کے قدری پہلو کا علم براہ راست باطن سے حاصل کر سکتے ہیں۔ وجدان زندگی کو ایک خود مرکز ذات کی حیثیت سے منکشف کرتا ہے۔ یہ علم کو مکمل ہے کیونکہ یہ محض ایک کلمہ آواز ہے یہ حقیقت کی فطرت مطلق ہم پر براہ راست منکشف کرتا ہے۔ چنانچہ تجربے کے حقائق اس نتیجہ تک پہنچنے کا جواز فراہم کرتے ہیں کہ حقیقت کی فطرت مطلقہ روحانی ہے اور یہ کہ اسے لازمی طور پر ایک اتنا کی حیثیت میں تصور کرنا چاہیے۔“ (۲)

اس طرح اقبال کے مطابق جو ادراک اور فہم ہمیں فلسفہ کے دائرہ میں نہیں مل سکتا کیونکہ یہ دائرہ قیاسات اور تصورات پر مشتمل ہے، وہ ہمیں ایمانیات میں قدم رکھنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ حقیقت مطلقہ اپنی ماہیت میں ایسی ہے کہ اس تک رسائی کے لیے ہمیں تصورات و خیالات سے کہیں زیادہ قریبی وسیلے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور وہ وسیلہ عبادت ہے۔ عبادت آخر کار ہماری روح کی بصیرت کا باعث ہوتی ہے اور اس بصیرت سے وہ راز ہماری فہم میں آتے ہیں جو حقیقت اولیٰ کو ہم پر منکشف کرنے لگتے ہیں۔ یہ راز خالی خالی قیاسات کی گرفت سے باہر رہتے ہیں۔ یہ عبادت ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ عبادت میں ہم ان کے مطلق کی بارگاہ کو کھٹکتاتے ہیں اور اپنا سر تسلیم خم کیے رہتے ہیں۔

”کائنات کے دہشت ناک سکوت میں انسان کی انفرادی یا اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس تناسل عبارت ہے کہ کوئی اس کی پکار کا جواب دے۔“ (۳)

اور انائے مطلق کا دروازہ مسلسل کھٹکھٹانے سے اس بارگاہ میں ہماری پذیرائی ہوتی ہے اور ہماری روح پر ایسے ایسے راز کھلتے ہیں جو کسی طریقہ سے ممکن نہیں۔ یہ راز انائے مطلق کی ملکہ کو انائے انسانی پر مکشف کرنے لگتے ہیں۔ مگر اقبال حقیقت مطلقہ کے وجدان کا آغاز خود اپنی ذات کے وجدان سے کرتے ہیں اور اس طرح وجدان کو ہمارے عام تجربے سے قریب تر لے آتے ہیں۔ وہ ذات کے وجدان کے بعد حقیقت اور پھر حقیقت مطلقہ تک پہنچتے ہیں:

”مادہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کتر خودیوں کی ایک ہستی ہے جن میں سے باہمی عمل اور میل جول کے ایک خاص درجہ ارتباط پر پہنچنے کے بعد ایک برتر خودی جنم لیتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں کائنات کسی خارجی ہدایت کی طلب گار ہونے کی بجائے اپنی رہنمائی میں خود مکمل ہو جاتی ہے اور حقیقت اعلیٰ اس پر اپنے تمام اسرار کھول دیتی ہے اور یوں اپنی ماہیت کے انکشاف کا راستہ دکھا دیتی ہے۔“ (۱)

اقبال کے نزدیک ذات کا وجدان وہ نقطہ انحراف فراہم کرتا ہے جو عقلین اور تجربین کے طریق تحقیق سے اپنا راستہ الگ کرتا ہے۔ یہ راستہ چڑھائی میں ہیچ وار اور مشکل ہے لیکن اشیاء کی اساسی ماہیت کے براہ راست انکشاف تک ہمیں لے جانے کی امید دلاتا ہے۔ یہ ہمارے لیے خدا کا وجدان تن و قیاس کے بجائے ایک حقیقی امکان بنا دیتا ہے۔ ہم اس طرح وجدان کے ذریعے اپنی ہستی اور فطرت سے گزر کر ذات باری تعالیٰ تک پہنچ سکتے ہیں۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے

خدا بندے سے خود پوچھے تا تیری رضا کیا ہے (۲)

اقبال ہم سے بار بار یہ اپیل کرتے ہیں کہ خود اپنی ذات سے یگانگت، ہمدردی اور لگاؤ پیدا کریں کہ اس طرح ذات کی حقیقت، اختیار اور معاوضے اثبات تک پہنچنا ممکن ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہمارے لیے وجود باری تعالیٰ کے اثبات اور اس کی ماہیت کے ادراک کی راہ بھی ہموار کر دیتا ہے۔ (۳)

یوں اقبال کا تصور وجدان بھی اُن کے فلسفہ خودی ہی کے ساتھ وابستہ ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم ”وجدان، ذات کا عرفان اور ذات سے وصال ہے۔“ (۴) اقبال کے نزدیک بھی عرفان کے یہی معنی ہیں۔ اور وہ اس کی پہلی منزل انسان کی اپنی ذات کے عرفان کو قرار دیتے ہیں اور پھر یہی عرفان ذات الہی کے وجدان کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ اور ذات الہی کا عرفان محض حسی ادراک یا منطقی عقل سے نہیں ہو سکتا۔ ادراک اور عقل کعبہ وجود کا طواف کرتے رہتے ہیں لیکن حرم ذات میں داخل نہیں ہو سکتے۔ عقل و خرد جب تک وجدان سے ہم آغوش نہ ہو وہ حقیقت کو نہیں پاسکتی یہ وجدان ہی ہے جس سے شاہد و مشہود کی وحدت کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ ماہیت اشیاء کے باطن سے ہم آہنگ ہو کر انھیں پہچان لیتا ہے اور محض خارج سے

۱۔ تجرید فکریات اسلام، ص ۱۳۰

۲۔ کلیات اقبال اردو، ص ۳۸۴

۳۔ مشرت حسن انور، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۲۲

۴۔ عبدالحکیم، خلیفہ، ”اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہیم“، مشمولہ ”اقبالیات“ خلیفہ عبدالحکیم، ص ۱۶۲

ان کا مشاہدہ نہیں کرتا۔

اسی وجدان کو صوفیائے اسلام نے عشق، عرفان، معرفت اور کشف کے نام سے ایک روحانی واردات اور نفسی کیفیت کے طور پر محسوس کیا اور اقبال نے اسی روحانی واردات کو حقیقتِ اصلہ تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیا۔ خطبات میں وقوفِ مذہبی، وقوفِ روحانی اور وجدان کے نام سے نہ صرف فلسفہ بلکہ قرآن و حدیث کے ذریعے اس کا ثبات کیا اور اس حسی تہذیب و تمدن اور نظریہ حیات کا بھرپور رد کیا جس کے مطابق مادے کے علاوہ کوئی حقیقت نہیں اور حواس کے علاوہ کوئی ذریعہ علم نہیں، لہذا مابعد الطبیعیات اور حقیقتِ مطلقہ کا علم ممکن نہیں۔ اقبال نے بتایا کہ محض عقل اور حواس ہی علم کے ذرائع نہیں بلکہ اس سے آگے ایک شے وجدان بھی ہے اور حقیقت وجدان ہی حقیقتِ مطلقہ کی پہچان کا اصل ذریعہ ہے اور وجدان کے ذریعے مذہبی حقائق اور حقیقتِ اولیٰ کا ادراک و اثبات کیا جاسکتا ہے۔ خلیفہ عبدالکحیم نے اسی جانب اشارہ کیا ہے:

”حسی تہذیب و تمدن اور نظریہ کائنات نے دلوں میں یہ بات بٹھادی کہ مادے کے علاوہ کوئی حقیقت نہیں اور حواس کے ماسوا اور کوئی دوسرا ذریعہ علم نہیں۔ یہ تھا وہ نظریہ حیات جس کے خلاف اقبال نے جہاد کیا۔ اس کے مقابلے میں اقبال کا نظریہ یہ ہے کہ کائنات مظہرِ حیات ہے اور حیات کی ماہیت اس نفس کی حقیقی اور کھلی کوکشوں کے مظاہر ہیں۔ مظاہر کو عقل انسانی عملی زندگی کی خاطر لزوم کے نقطہ نظر سے سمجھتی ہے لیکن اس جبر و لزوم کو سمجھنے والا نفس خود لزوم کی کوئی کڑی نہیں۔ زندگی کا جوہر خودی اور اختیار ہے اور اس کا عمل تخلیق سلسل اس زندگی کے وجدان کو جو غش کو براہِ راست حاصل ہوتا ہے، عشق کہتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر عشق زندگی کی اصل ہے۔“ (۱)

سائنس، علم و ادراک کو تجربہ اور حس کے دائرے تک محدود کرتی ہے اور یوں مادے تک ہی محدود ہو کر رہ جاتی ہے اور پھر اس مادیت پسندی اور میکائلیت کے ڈانڈے روحانیت، مذہب اور حقیقتِ مطلقہ کے انکار سے جاتے ہیں۔ فلسفہ بھی صرف کلیات و تعلیمات پر اکتفا کرتا ہے۔ (۲) یہ بھی عقلی تلاش کا نام ہے۔ یہ عام زمان و مکان ہی کو تجربہ بات کے سانچے قرار دیتا ہے اور اس کے نزدیک اس سے آگے تجربے کی کوئی سطح نہیں، لہذا مابعد الطبیعیات کا وجود نہیں اور مابعد الطبیعیات ممکن نہیں تو ثباتِ ذات الٰہی بھی ناممکن ہے۔ اقبال کا تصور وجدان انہیں سائنسی اور فلسفیانہ خیالات کے خلاف ایک مؤثر ردِ عمل ہے۔ جس کے ذریعے اقبال مابعد الطبیعیات کے اثبات کی راہ ہموار کرتے ہیں جو بالآخر مذہبی معتقدات اور ذاتِ باری تعالیٰ کے پرایمان و اقیان تک لی جاتی ہے۔ ڈاکٹر مشرت حسن انور نے درست لکھا ہے کہ:

”زمان و مکان جنہیں کانٹ نے سارے تجربات کے سانچے قرار دیا تھا اپنے مفہوم میں سکوئی اور معین نہیں ہیں۔ ان کا مفہوم نفسی قوتوں میں اضافے یا کمی کے ساتھ ساتھ بدل رہا ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کانٹ نے علم کو جس عام ”مکانی زمانہ“ تجربے کی سطح تک محدود کیا تھا، اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسرے سطحیں ہوسکتی ہیں۔ بے شک مابعد الطبیعیات ممکن نہیں ہے اگر عام تجربہ ہی تجربے کی واحد اور آخری سطح قرار پائے لیکن اگر تجربے کی ایسی

سلیس ممکن ہیں جو "زمانی و مکانی" تعینات سے آزاد "حقیقت کی نفس" کا انکشاف کرتی ہیں تو پھر مابعد الطبیعیات بھی ممکن ہے۔ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ تجربے کی عام سطح سے بلند تر بھی ایک سطح ہے جو وجدانی تجربے کی سطح ہے۔ وجدانی تجربہ ہایک نادر تجربہ ہے جو اپنی مثال آپ ہے اور بنیادی طور پر دوسرے تجربوں سے مختلف ہے جو نادر اور اک ہے نہ فکر۔ وجدان میں ہم فکر و ادراک کی حدود سے ماورا چلے جاتے ہیں۔ وجدان ہم پر ایک ایسی حقیقت منکشف کرتا ہے جو نہ وجدان اور اک کی گرفت میں آتی ہے نہ فکر کی"۔ (۱)

لہذا جب فکر و ادراک، نظریہ اور محض جسی تجربہ مذہبی صداقتوں اور حقیقت مطلقہ کا ادراک کرنے میں ناکام ہو جاتے ہیں تو اقبال ان ہی صداقتوں کا اثبات کرتا چاہتے ہیں کیونکہ بقول ڈاکٹر عشرت حسن الوہ:

"اقبال کا فلسفہ بنیادی طور پر مذہبی ہے، اُن کے لیے مذہبی صداقتیں ہی بنیادی ہیں اور از بس اہمیت رکھتی ہیں"۔ (۲)

اقبال انہی مذہبی صداقتوں کے اثبات کے لیے وجدان کی نشاندہی کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ مسیحی مطلق کے وجود اور اس کی حقیقت کا ادراک وجدان کے ذریعے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح، اقبال نے ماویت، میکانیت، عقلی محض اور حسی تجربے کی بنیاد پر استوار ہونے والی و ہریت کے خلاف وجدان کو اثبات ذات باری تعالیٰ اور مذہبی صداقتوں کے اثبات کا ذریعہ ثابت کر کے، دین اسلام اور اسلامی فلسفہ کی قابل قدر خدمت انجام دی ہے۔ لیکن حیرت ہے کہ کچھ لوگ اسے اقبال کی غلطی قرار دیتے ہیں اور وجدان کی حیثیت کے بارے میں مشکوک ہیں۔ لہذا الطاف احمد اعظمی لکھتے ہیں:

"اقبال کے مطالعہ کی دوسری غلطی یہ ہے کہ انھوں نے مذہبی عقاید بالخصوص ذات باری تعالیٰ کے ادراک کا معتبر ذریعہ روحانی وجدان یعنی مذہبی تجربے کو قرار دیا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ روحانی وجدان کوئی چیز نہیں ہو سکتا ہے مذہبی لوگوں نے اس سلسلے میں جو تجربے بیان کیے ہیں وہ صداقت پر مبنی ہوں لیکن یہ بھی تو ممکن ہے کہ اس میں حواس اور وہم کی کارروائی ہو اس میں ایچانے شیطانی کا بھی امکان ہے۔ ان امکانات کو اقبال نے بھی تسلیم کیا ہے۔ مجذد دالف ثانی" نے لکھا ہے کہ مصنف کے الہامات دین میں جھٹ نہیں ہیں۔ ان میں نفس کی دوسرا انگیزی اور شیطان کی طرف سے دھم اندازی دونوں کے خطرے موجود ہیں۔ اس لیے بات وہی صحیح ہے جو نصوص قطعی سے ثابت ہو"۔ (۳)

وجدان کو مذہبی عقاید اور ذات باری تعالیٰ کے ادراک کا معتبر ذریعہ ماننے پر اصرار کو اقبال کی غلطی قرار دینا اور وجدان کی حیثیت کے بارے میں شکوک و شبہات کا اظہار کرنا کوئی نئی بات نہیں۔ اس کے پس پردہ درحقیقت اسلامی روحانیت اور تصوف کی مخالفت کا جذبہ کارفرما ہے۔ یہ باتیں تصوف مخالف ذہنیت کی عکاسی کرتی ہیں اور ایسی باتیں وہی لوگ کرتے ہیں جنہیں تصوف کا کوئی بھی پہلو گوارا نہیں۔ یہی وہ غیر علمی رویہ ہے جس کی بنا پر اہل مسلمانہ کی حدید نسل روحانیت سے جہی و ست ہوتی جا رہی ہے اور شاندار روحانی قوتوں میں تنزلی کے باعث نہ صرف اپنا وقار کھو رہی ہے بلکہ تصوف جیسے علم کے بے مثال سرچشمے سے دور ہو کر حقیقت سے بھی دور ہوتی جا رہی ہے۔ تصوف، شریعت سے الگ کوئی شے تو

۱۔ عشرت حسن الوہ، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۳۵

۲۔ ایضاً ص ۱۸

۳۔ الطاف احمد اعظمی، خطبات اقبال ایک مطالعہ، ص ۱۵

نہیں۔ بے شمار صوفیا کے نزدیک تو تصوف نام ہی شریعت پر چلنے اور اس کی پابندی کرنے کا ہے۔ (۱) حضرت جنید بغدادیؒ نے ایسے تصوف کو مردود قرار دیا ہے جو شریعت کا پابند نہیں۔ (۲) تصوف، حقیقتِ مطلقہ سے قرب حاصل کرنے کا محض ایک نظام اور طریقہ کار ہے جو حقیقت میں اسلام کا اصل مقصد و مدعا ہے۔ وجدان یا کشف سے ذاتِ باری کی معرفت کے طریق کا عملی اظہار اسلامی تصوف ہی میں ہوا ہے جیسا کہ ڈاکٹر عشرت حسن انور نے لکھا ہے:

”وجدان سے رجوع کرنے کا تقاضا یہاں نہیں بلکہ درحقیقت اقبال سے پہلے بھی یہ دعوت دی جا چکی ہے انسانی و ہن نے اس اضافی علم سے ناآسودہ ہو کر جو عقل اور حسی تجربے سے حاصل ہوتا ہے، صوفیانہ تجربے کی جستجو کی ہے نظری شعور حقیقتِ مطلقہ کو گرفت میں لانے کا حتمی ہوتا ہے لیکن اس میں ناکام رہتا ہے، اس بات کو کانٹ نے پایہ ثبوت تک پہنچا دیا ہے۔ علمِ مطلق کی یہ بنیاس شاید ایک خاص قسم کے وجدان سے بھائی جاسکتی ہے۔ صوفی کے دعوے کے مطابق حقیقت کے مطلق یا مکمل علم کی یہ فطری آرزو صرف وجدان ہی سے پوری ہو سکتی ہے۔“ (۳)

لہذا وجدان کے ذریعے، حقیقتِ مطلقہ کا ادراک و حاصل صوفیانہ دعویٰ ہے، اس لیے وجدان کی حیثیت تصوف مخالف افرو کی نظروں میں کھٹکتی ہے اور یہ یقیناً ایک غیر علمی رویہ ہے۔ اقبال نے تو اس صوفیانہ واردات کو عقلی (سانی) اور فلسفیانہ (معیار اور عقلی) (اقاوتی) معیار پر پرکھا ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ:

”اس طریق سے حاصل ہونے والا مشاہدہ بھی انتہائی ٹھوس اور حقیقی ہے جتنا کوئی دوسرا تجربہ اور مشاہدہ ٹھوس اور حقیقی ہو سکتا ہے۔ اس کے باطنی اور صوفیانہ یا فوق الفطرت ہونے سے کسی دوسرے تجربے کے بالمقابل اس کی قدر و قیمت کم نہیں ہوتی۔“ (۴)

اقبال تاریخِ انسانی کے الہامی اور متصوفانہ ادب کو وجدان کی حقیقت کی کسوٹی کے طور پر پیش کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ تاریخِ انسانی میں مذہبی مشاہدے کا اثر غالب رہا ہے اور اسے محض ایک وہم کہہ کر روٹیں کیا جاسکتا۔ (۵)

لیکن اس کا کیا کیجیے کہ تصوف کے آغاز ہی سے لے آج تک، ہر دور میں ایسے افراد موجود رہے ہیں جو تصوف کی ہر بات اور ہر پہلو کو بغیر سوچے سمجھے رو کر دینے کے عادی ہیں۔ آخر کیا وجہ ہے کہ ہم ایک دہریے سائنسدان کا پیش کردہ سائنسی اصول تو مان لیتے ہیں۔ (چاہے یہ اصول یا قانون بعد میں غلطی قرار پائے) مگر ایک مسلم صوفی کی کوئی بھی بات ماننے کو تیار نہیں۔ باقی ہر تجربہ منظور مگر صوفیانہ تجربہ قابل قبول نہیں! اقبال اسی رویے کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

۱۔ تراب الحق قادری، سید، تصوف و طریقت، لاہور، زاویہ پبلشرز، ۲۰۰۳ء، ص ۶۱۔ ۹۵

۲۔ محمد شریف بٹ، اقبال اور تصوف، لاہور، جنگ پبلشرز، ۱۹۹۱ء، ص ۲۶

۳۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۱۹

۴۔ تجلیاتِ فکریات، اسلام، ص ۳۲

”اس بات کا کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کو حقیقت مان لیا جائے مگر مشاہدے کے دوسرے مراتب کو صوفیانہ اور جذباتی کہہ کر رد کر دیا جائے۔“ (۱)

درائے عقل ہیں اہل جہنم کی تدبیریں (۲)

حضرت مجدد الف ثانیؒ بھی اسی خیال کے حامی نظر آتے ہیں:

”صوفیہ کے نزدیک علم الیقین سے مراد وہ یقین ہے جو اثر سے مؤثر کی طرف استدلال کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ صوفیہ کے علم الیقین میں وہ ارجحاً مشوف ہے اور اہل استدلال کے علم الیقین میں ارجحاً نظری ہے جو فکر اور دلیل کا محتاج ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وجودِ اثر سے وجودِ مؤثر کی طرف انتقال کرنا صوفیہ کے لیے حدی بلکہ بدیہی ہے۔ استدلال والوں اور علماء کے لیے یہ انتقال نظری اور فکری ہے صوفیہ کا یقین کشف و شہود میں داخل ہے اور دوسرے گروہ کا یقین استدلال کی سطح پر نہیں نکل سکتا۔ صوفیہ کے علم الیقین میں استدلال کا اطلاق کرنا ظاہر صورت پر مبنی ہے جو اثر سے مؤثر کی طرف انتقال کرنے پر مشتمل ہے۔ درحقیقت کشف و شہود پر بخلاف علماء الیقین کے جو حقیقت میں استدلال ہے چونکہ یہ فرق باریک اکثر لوگوں پر پوشیدہ رہا ہے اس لیے مرجہ حیرت میں رہے ہیں اور ان میں بعض نے رسائی اور کم بھی کی باعث ان پر زمر گواروں پر جنہوں نے صوفیہ کے علم الیقین کی تفسیر اثر سے مؤثر کی استدلال کرنے سے کی ہے زبان اعتراض دراز کی ہے۔“ (۳)

صوفیاء نے وجدان کو حقیقتِ اولیٰ کے ادراک کا ذریعہ اور طریقہ قرار دیا ہے اور اقبال بھی تصور وجدان کو مذہبی عقاید اور حقیقتِ مطلقہ کے اثبات اور ادراک کے طریق کے طور پر، منکرینِ مذہب، منکرینِ باہد الطبیعیات اور مفکرینِ خدا کے رد کے طور پر پیش کر رہے ہیں۔ اس طرح اقبال حقیقتِ مطلقہ اور مذہبی عقاید کا اثبات کر کے اور ان کے ادراک کو ممکن قرار دے کر دراصل اسلام کی ناقابلِ فراموش خدمت انجام دے رہے ہیں۔ اقبال کا تصور صرف اتنا ہے کہ انھوں نے اپنے مقصد کے حصول کی خاطر صوفیانہ واردات یعنی اسلامی تصوف کا سہارا لیا ہے۔ لہذا صرف اس بنا پر وجدان کو حقیقتِ مطلقہ کے ادراک کے ذریعے کے طور پر رد کرنا، اسے مشکوک قرار دینا اور غیر اسلامی و غیر شرعی طریق قرار دینا (یہ استدلال کرتے ہوئے کہ یہ نصوبِ قطعی سے ثابت نہیں) قرین انصاف نہیں۔ اگر وسیع النظری اور کھلے دل و دماغ سے انکار اقبال کا مطالعہ کیا جائے تو صاف محسوس ہوگا کہ اقبال کے تمام تصورات کی بنیاد قرآن و حدیث ہے۔ اور اقبال کے تصور وجدان کی بھی یہی کیفیت ہے، بقول ڈاکٹر عشرت انور:

”اقبال کا فلسفہ بنیادی طور پر مذہبی ہے۔ اقبال کے لیے مذہبی صداقتیں بنیادی ہیں اور از بس اہمیت رکھتی ہیں۔ اقبال ان ہی صداقتوں کا اثبات کرنا چاہتے ہیں۔ صرف نظریہ اور محض تجزیہ، دونوں ہی ان صداقتوں کا اثبات کرنے میں

۱۔ تجرباتِ فکریات اسلام

۲۔ کلیاتِ اقبال، اردو، ص ۷۴۷

۳۔ مکتوباتِ امام ربانی، دفتر سوم، مترجم: عالم الدین، قاضی، لاہور و ادارہ اسلامیات، بن غار، ص ۳۳۲-۳۳۳

ناکام رہے ہیں کاف کے برخلاف اقبال علم کو علمی و تجربی حقیقت یعنی محسوسات تک محدود کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں بلکہ وہ اس سے آگے جاتے ہیں۔ ایک شاعر غرض کی حیثیت سے، اپنے زور بیان کے ساتھ، وہ اسلامی صوفی کے دروازے پر دستک دیتے ہیں تاکہ باری تعالیٰ کا، اسرار ذات کا، اس کے اختیار اور معاد کا براہ راست انکشاف ہو۔ اس طرح مستی مطلق کے وجود اور اس کی حقیقت کو ثابت کیا جاسکتا ہے اور اس کی ماہیت کا تحقیق ہوسکتا ہے، لیکن یہ صرف ایک غیر معمولی تجربے کے ذریعے ممکن ہے جسے اقبال و جہان کا نام دیتے ہیں۔ حقیقت کو کلی طور پر گرفت میں لینا یعنی حقیقت مطلقہ کا درک ہی اس و جہان کا مقصود ہے۔“ (۱)

اور پھر اقبال نے تو جہان (وقوف سری/وقف مذہبی) کو محض اسلامی تصوف کے ذریعے ہی نہیں بلکہ قرآن و حدیث سے ثابت کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ جہان اور عشق کے الفاظ تو قرآن و حدیث میں دکھائی نہیں دیتے مگر آیات الہی پر جو قرآن پاک میں بار بار غور کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور رسول پاک ﷺ نے جو بار بار اللہ سے حصول علم اور اشیاء کی حقیقت عیاں کرنے کی دعائیں کی ہیں، اقبال کے نزدیک یہ دراصل حقیقتِ اصلہ ہی کے ادراک کی جانب اشارے ہیں۔ اب سوال پیدا ہوگا کہ قرآن مجید نے اللہ کی نشانیں پر بار بار غور و فکر کی جو دعوت دی ہے اس کا تعلق تو عقل سے ہے، و جہان، جو کہ صوفیانہ واردات ہے، سے نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اقبال نے عقل اور و جہان میں تفریق نہیں کی بلکہ وہ تو و جہان کو فکر ہی کی ایک اعلیٰ قسم قرار دیتے ہیں۔ (۲)

اقبال متعدد قرآنی آیات پیش کر کے (۳) یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ قرآن حکیم کے نزدیک مشاہدہ فطرت کا بنیادی مقصد انسان میں اُس حقیقت کا شعور اجاگر کرنا ہے جس کے لیے فطرت کو ایک آیت یا نشانی قرار دیا گیا ہے۔ (۴) اس طرح اقبال عقل و فکر اور تجربے و مشاہدے کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کی اہمیت قرآن مجید سے ثابت کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اسلام نے تو مسلمانوں میں تجربی روح اس دور میں پیدا کی جب خدا کی جستجو میں مرئی کو بے وقعت سمجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔ (۵) کیونکہ حقیقت اپنے آپ کو اپنے مظاہرات میں عیاں کرتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ حقیقت تک رسائی کے لیے طریق و جہان (وقوف مذہبی/وقوف سری) کی اہمیت و ضرورت بھی عیاں کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ علم الہی کے سرچشمے کے طور پر مذہبی مشاہدہ تاریخی اعتبار سے اس مقصد کے لیے کیے گئے انسانی تجربے کی دیگر صورتوں پر فوقیت رکھتا ہے اور قرآن، جو انسانیت کی روحانی زندگی میں اختیاری رویے کو ایک لازمی امر تصور کرتا ہے انسانی تجربے کے تمام

۱۔ عشرت حسن انور، اقبال کی باہد الطبیعیات، ص ۱۸

۲۔ تجربات فکریات اسلام، ص ۲۰

۳۔ ایضاً، ص ۲۳۔۳۰

۴۔ ایضاً، ص ۳۰

۵۔ ایضاً، ص ۳۱

پہلوؤں کو برابر اہمیت دیتا ہے جس حقیقت کی علامات انسان کے ظاہر و باطن میں منکشف ہوتی رہتی ہیں۔ (۱) اقبال کے نزدیک حقیقت کو جاننے کے بالواسطہ طریقے میں وہ حواس کے ذریعے ہم سے سابقہ رکھتی ہے اور ادراک بالحواس سے اپنی علامات ہم پر منکشف کرتی ہے۔ (۲) تاہم دوسرا طریقہ حقیقت سے براہ راست تعلق کا ہے جس میں وہ ہمارے اندرون میں ہم پر اپنا انکشاف کرتی ہے۔ (۳) اسی دوسرے طریقے کو اقبال باطنی وجدان یا بصیرت کہتے ہیں اور حقیقت مطلقہ کو براہ راست پہچاننے کی یہ بصیرت انقیاء، صابریں، صادقین اور یقین والوں کو نصیب ہوتی ہے۔ قرآن مجید نے متعدد مقامات پر، اسی جانب بڑے لطیف اشارے کیے ہیں:

”اور یہ دولت نہیں ملتی مگر صابروں کو اور اسے نہیں پاتا مگر بڑے نصیب والا۔“ (۳)

نیز

”اور زمین میں نشانیاں ہیں مگر یقین والوں کو اور خود تم میں تو کیا تمہیں سوچتا نہیں؟“ (۵)

انسان، کائنات میں بکھری اللہ کی بے شمار نشانیوں پر مسلسل غور و فکر کے ذریعے، وہ باطنی قوت حاصل کر لیتا ہے جو اُسے معرفت الہی کی منزل تک لے جاتی ہے۔ اسلامی تصوف کی ساری تاریخ اسی تک و دو سے عبارت ہے۔ تصوف میں اسی وجدانی بصیرت کے لیے معرفت، کشف اور عین الیقین جیسی اصطلاحات استعمال ہیں۔ اقبال نے تصوف کی یہ اصطلاحات اور ان کی تفصیل بوجہ استعمال نہیں کیں۔ سب سے اہم اور بڑی وجہ یہ ہے کہ علامہ کے مخاطبین ادراک بالحواس کے دائرے کے اسیر ہیں۔ اقبال ان کو صرف عمومی تصور منتقل کرتے ہیں۔ (۶) جمہور صوفیا کا مسلک یہ ہے کہ معرفت علم کا اعلیٰ ترین درجہ ہے۔ (۷) اسی طرح کہا گیا ہے کہ اشیاء کا ظاہر کا علم، علم ہے اور اس کے باطن کا علم معرفت ہے۔ (۸) علامہ جامی فرماتے ہیں:

”اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کو تفصیل کے ساتھ جاننا معرفت الہی ہے۔“ (۹)

اسی طرح امام غزالی کہتے ہیں کہ:

۱۔ تہجد یا تہجد گریح اسلام، ص ۳۱

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً

۴۔ قرآن مجید، ص ۳۵

۵۔ ایضاً، ص ۵۱

۶۔ محمد کبیل عمر، خطبات اقبال نے تاثر میں، ص ۶۷

۷۔ محمد شتاک تہجدی، ”صوفیہ کا تصور اللہ“، مشورہ نقوش قرآن نمبر، ج ۳، ص ۱۹۹۔۲۰۷

۸۔ ایضاً، ص ۲۰۰

۹۔ محمد عبدالرحمن جامی، نجات الانس، مترجمہ: سید احمد علی، لاہور، مشتاقی بک کارنر، سن عمارد، ص ۳۷

”معرفت بغیر کیفیت، بغیر مشاہدہ اور بلا واسطہ حق کے مشاہدہ کا نام ہے۔“ (۱)

امام غزالی اور ابن عربی فرماتے ہیں کہ عقل معرفت حاصل نہیں کر سکتی۔ البتہ محلی معرفت بن سکتی ہے۔ یعنی اگر اللہ تعالیٰ کی بارگاہ قدس سے معرفت الہی بطور عطیہ انسان پر نازل ہو تو عقل اس کو برداشت کر سکتی ہے اور اسے سمجھ سکتی ہے عقل کا صرف یہی کام ہے۔ وہ دلیل و برہان کی راہ سے معرفت الہی تک نہیں پہنچ سکتی۔ (۲) ابن عربی ایک اور مقام پر لکھتے ہیں کہ انسان اپنی وجدانی صلاحیتوں سے جتنا کچھ حاصل کر سکتا ہے۔ عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے۔ انسان اپنی عقل کی تقلید کرتا ہے جو خود اس کی طرح حادث ہے۔ لہذا قوتی حسی کے وسیلہ سے عقل نے جو علوم اور خبر دریافت کی ہے وہ ناقص اور غیر مطمئن بخش ہے۔ (۳)

اقبال کے خیالات عین یہی ہیں۔ اُن کے نزدیک بھی صرف نظریہ، حسی تجربہ اور عقل، حقیقتِ مطلقہ کی معرفت حاصل کرنے میں ناکام رہتے ہیں اور اس بنیاد پر بالبعد الطبیعیات اور خدا کا انکار کر دیا جاتا ہے۔ لہذا اقبال علم کو علمی اور تجربی حقیقت یعنی محسوسات تک محدود کرنے پر تیار نہیں۔ وہ اس سے آگے جاتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ وجدان کے طریق سے حقیقتِ مطلقہ اور مذہب کی حقانیت تک رسائی حاصل کی جاسکتی ہے اور یہ مذہبی و صوفیانہ تجربہ بھی انتہائی وقیع اور علم کا اسی قدر معتبر اور قابلِ اعتماد تجربہ ہے جتنا کہ عام تجربہ ہو سکتا ہے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ وجدان کی منزل تک عقل و فکر کی سیرجی کے ذریعے پہنچا جاسکتا ہے۔ مگر حقیقتِ مطلقہ کے صحیح اور براہِ راست ادراک کا حصول وجدان ہی کے ذریعے ممکن ہے، عقل محض اس ادراک تک نہیں پہنچ سکتی۔ اس کے لیے باطنی بصیرت کی ضرورت ہے، جو حسی ادراک سے ماوراء ایک مذہبی تجربہ ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال کے تصور وجدان کو قرآنی تائید حاصل ہو جاتی ہے۔ قرآن جو بار بار انسان کو مطالعہ فطرت کی جانب راغب کرتا ہے، اُس کا مقصد یہی ہے کہ انسان، فطرت میں بکھری اللہ کی نشانیوں کو حواس سے محسوس کرے اور ان کے پیچھے کا رفرما بادی سچائی کو تسلیم کرے۔ لیکن قرآن پاک جہاں مختلف ظاہری حیات سے کام لے کر ان آیاتِ الہی پر غور و فکر کرنے کا حکم دیتا ہے وہیں بار بار قلبی بصیرت، باطنی وجدان، کشف یا الہام کی طرف بھی اشارے کرتا ہے:-

بے شک اس (قرآن) میں فصاحت ہے اس کے لیے جو دل رکھتا ہو یا کان لگائے اور متوجہ ہو۔ (۴)

کیا وہ قرآن کو سوجھنے نہیں یا بعض دلوں پر ان کے قفل لگے ہیں۔ (۵)

۱۔ محمد غزالی، امام، احیاء العلوم، ج۔ ۳، مترجمہ محمد احسن نافوتوی، لاہور، مکتبہ رحمانیہ، سن ہجری ۱۸

۲۔ محمد بن عبد بن عربی، فتوحات مکتبہ مترجمہ محمد فضل خان، لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۹ء، ص ۹۵-۹۶

۳۔ ایضاً، ص ۲۸۹

۴۔ قرآن مجید، ۵۰: ۵۷

۵۔ ایضاً، ۴۷: ۲۳

ان دلوں میں بیماری ہے تو اللہ تعالیٰ نے ان کی بیماری اور بڑھائی اور ان کے لیے دردناک عذاب ہے بدلہ ان کے جھوٹ کا۔ (۱)

تو کیا زمین میں نہ چلے کہ ان کے دل ہوں جن سے سمجھیں یا کان ہوں جن سے سنیں تو یہ کہ آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں بلکہ وہ دل اندھے ہوتے ہیں جو سینوں میں ہیں۔ (۲)

پھر اس کے بعد تمہارے دل سخت ہو گئے تو وہ پتھروں کی مثل ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ سخت۔ (۳)

کوئی نہیں مکر و ننگ پکڑ گیا ہے ان کے دلوں پر جو وہ کاتے ہیں۔ (۴)

چٹک جڑ لوگ کافر ہو چکے برابر ہے ان کو تو ڈرائے یا نہ ڈرائے وہ ایمان نہ لائیں گے۔ مہر کر دی اللہ نے ان کے دلوں پر۔ ان کے کانوں پر اور آنکھوں پر پردہ ہے۔ (۵)

اور ہم نے اس (حضرت خضرؑ) کو علم لدنی سکھایا۔ (۶)

(اللہ) جس کو چاہتا ہے حکمت عطا فرماتا ہے اور جس کو حکمت عطا ہو جائے اُس کو خیر کثیر عطا ہوگی اور صرف ارباب عقل و دانش ہی سمجھ سکتے ہیں۔ (۷)

جس کو اللہ چاہے راہ دکھا دے۔ کھول دے اس کا سینہ حکیم سرمدی کو۔ (۸)

بہلا جس کا سینہ کھول دیا اللہ نے مسلمانی پر سوزہ اُجالے میں ہے اپنے رب کی طرف سے۔ (۹)

۱۔ قرآن مجید، ۱۰۰۲

۲۔ ایضاً، ۳۶:۲۲

۳۔ ایضاً، ۷۳:۲

۴۔ ایضاً، ۱۳:۸۳

۵۔ ایضاً، ۶۶:۷

۶۔ ایضاً، ۱۸:۶۵

۷۔ ایضاً، ۲:۲۶۹

۸۔ ایضاً، ۶:۱۲۵

۹۔ ایضاً، ۲۲:۲۹

جھوٹ نہ دیکھا دل نے جھوٹ کیا۔ (۱)

سو کچھ آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں پر دل اندھے ہوتے ہیں جو سینوں میں ہیں۔ (۲)

کسی آدمی کی حد نہیں کہ اس سے باتیں کرے اللہ مگر اشارے سے یا پردے کے پیچھے سے یا بھیجے کوئی پیغام لانے والا۔
پھر پہنچا دے اس کے حکم سے جو چاہے۔ (۳)

جنہوں نے محنت کی ہمارے واسطے ہم سو بھادیں گے ان کو اپنی راہ میں۔ (۴)

تم نہ پاؤ گے ان لوگوں کو جو یقین رکھتے ہیں اللہ اور پچھلے دن پر کردہ حق کریں ان سے جنہوں نے اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے مخالفت کی اگرچہ وہ ان کے باپ یا بیٹے یا کندہ والے ہوں، یہ ہیں جن کے دلوں میں اللہ نے ایمان تلاش فرما دیا اور اپنی طرف کی روح سے ان کی مدد کی۔ (۵)

جن آیات کا ترجمہ پیش کیا گیا ہے، ان میں سے اکثر امام غزالیؒ نے اپنی کتاب احیاء العلوم میں قلبی وجدان اور باطنی بصیرت پر استدلال کے طور پر پیش کی ہیں۔ (۶) اسی طرح متعدد احادیث مبارکہ بھی ملتی ہیں جن سے قلبی وجدان اور باطنی بصیرت پر استدلال کیا جاتا ہے۔ چند احادیث مبارکہ ذیل میں پیش کی جاتی ہیں:

”رسول پاک ﷺ نے فرمایا، دل کی چار قسمیں ہیں

۱۔ صاف کیا ہوا دل جس میں نور ایمان کی روشنی ہے یہ مومن کا دل ہے۔

۲۔ سیاہ اور اندھا دل وہ کافر کا دل ہے۔

۳۔ وہ دل جس پر غلاف ہے اور اس کا منہ بندھا ہوا ہے۔ وہ منافق کا دل ہے۔

۴۔ وہ دل جس میں ایمان اور نفاق دونوں ہوں۔

ایمان کی تاثیر اس میں ایسی ہوگی جیسے صاف پانی منبرہ کی نشوونما کرتا ہے اور نفاق کا اثر اس میں ایسے ہوگا جیسے پیپ سے ذخم اور شراب ہو جاتا ہے پس جو چیز ان دونوں میں سے بڑھ جائے گی دل پر اسی کا حکم لگایا جائے گا۔“ (۷)

۱۔ قرآن مجید، ۵۳: ۱۱

۲۔ ایضاً، ۲۲: ۳۶

۳۔ ایضاً، ۳۳: ۵۱

۴۔ ایضاً، ۲۹: ۶۹

۵۔ ایضاً، ۵۸: ۲۲

۶۔ محمد غزالی، امام احیاء العلوم، ج ۳، مترجمہ: محمد احسن نانوتوی، ص ۱۰۷۔

۷۔ احمد دہلوی، بحوالہ تصوف و طریقت از سید شاہ تراب الحق، ص ۷۷

”دلوں کو زنگ لگ جاتا ہے جیسے پانی سے لوہے کو زنگ لگتا ہے۔“ (۱)

حدیث قدسی ہے:

”میں زمین میں ماسکتا ہوں اور نہ آسمان میں لیکن مومن کے دل میں ماسکتا ہوں۔“ (۲)

رسول پاک ﷺ نے فرمایا: ”اگر نبی آدم کے دلوں پر شیاطین کا گزر نہ ہوتا تو آسمان کے فرشتے اور اسرار الٰہی انہیں دکھائی دیتے۔“ (۳)

رسول ﷺ نے فرمایا: ”ہر بندے کے دل کی دو آنکھیں ہوتی ہیں جن سے وہ غیب کا ادراک کرتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے سے بھلائی کرنا چاہتا ہے تو اس کے قلب کی دونوں آنکھوں کو کھول دیتا ہے تاکہ وہ ان چیزوں کو بھی دیکھ لے جو اس کی ظاہری آنکھوں سے پوشیدہ ہیں۔“ (۴)

رسول کریم ﷺ نے فرمایا: ”جو شخص اپنے علم پر عمل کرے، اللہ تعالیٰ اس کو وہ علم عطا کرتا ہے جو اس کو حاصل نہیں۔“ (۵)

جو شخص چالیس روز صبح کے وقت اللہ تعالیٰ کے ساتھ تہائی اختیار کرے اللہ تعالیٰ اس کے دل سے حکمت کے چشمے اس کی زبان پر ظاہر کر دیتا ہے۔“ (۶)

”جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے ساتھ بہتری کیا چاہتا ہے تو اس کے لیے ایک نصیحت کرنے والا اس کے دل میں کھڑا کر دیتا ہے۔“ (۷)

”مومن کا دل صاف ہوتا ہے، اس میں چراغ روشن ہوتا ہے اور کافر کا دل سیاہ اور اندھا ہوتا ہے۔“ (۸)

”قلب مومن ہڈیا کے اُبال سے بھی زیادہ اُبلتا رہتا ہے۔“ (۹)

۱۔ تہذیبی و فکوری بحوالہ ابنہ، ص ۷۷

۲۔ تراب الحق، سید، شاہ، تصوف و طریقت، ص ۹۰

۳۔ احمد بحوالہ احیاء العلوم جلد ۳ از امام غزالی، مترجمہ محمد احسن نانوتوی، ص ۱۹

۴۔ الغزالی، محمد، محمد بن، علم لذتی، لا ہور، سیرت فاؤنڈیشن، ۲۰۰۶ء، ص ۱۲

۵۔ ابنہ، ص ۳۱

۶۔ ابنہ

۷۔ احیاء العلوم، جلد ۳، ص ۲۲

۸۔ طبرانی، بحوالہ احیاء العلوم، جلد ۳، ص ۲۳

۹۔ احمد و احکم بحوالہ احیاء العلوم، جلد ۳، ص ۳۲

”مومن کا دل خدا تعالیٰ کی انگلیوں میں ہے۔“ (۱)

”مومن کی فراست سے ڈرتے رہو کہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔“ (۲)

”میری امت میں بعض لوگ الہام سے کچنی خبریں کہنے والے ہیں اور عمران میں سے ہیں۔“ (۳)

حدیث قدسی ہے کہ:

”جس بندہ کے دل پر میں جھانکتا ہوں کہ میرے ذکر کا تمسک اس پر غالب ہے تو اس کی سیاست کا منظم ہو جاتا ہوں

اور اس کا عیسیٰ اور ہم کلام و انیس ہوتا ہوں۔“ (۴)

ان میں سے اکثر احادیث مبارکہ سے بھی امام غزالیؒ نے ”احیاء العلوم“ میں الہام کے ذریعے اور اک ذات

باری اور عقاید دینیہ پر استدلال کیا ہے۔ بہت سے دوسرے صوفیاء و علما کی طرح امام موصوف نے بھی انسان کی قلبی و باطنی

بصیرت پر بڑی جامع بحث کی ہے اور انسان کی وجدانی بصیرت کو قرآن و حدیث سے ثابت کیا ہے۔ (۵)

لہذا ایک جگہ امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

”جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَمَا كُنَّا لَنَشْكُرَ لَكَ لَوْلَا وَحْيَا اَوْ مَن وَرَاءَ حِجَابٍ اَوْ يَرْسُلُ رَسُوْلًا

فیو حسی مادہ مابینشاء اور جب یہ معلوم ہو چکا تو اب جاننا چاہیے کہ اہل تصوف علوم الہامی کی طرف راغب ہوتے

ہیں علوم تعلیمی کی طرف مائل نہیں ہوتے اور یہی وجہ ہے کہ کتابیں مصنفین کی نہیں پڑھتے اور اقوال اور اولیٰ سے بحث

نہیں کرتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ ازل خوب مجاہدہ کرنا چاہیے اور صفات ذمیرہ اور تمام علاقہ کو قطع کر کے ہمدن و تمام

بہت خدا تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونا چاہیے اور جب یہ بات حاصل ہو جاوے گی تو خدا تعالیٰ خود بخود غفل اور مستولی اپنے

بندہ کے قلب کا ہو جاوے گا اور جب وہ مستولی ہوگا تو اس پر سایہ رحمت ہوگا اور قلب میں نور چمکنے لگے گا اور سینہ کھل

جاوے گا اور سر ملکوت اس پر ظاہر ہوگا اور قلب کے سامنے سے حجاب دور ہو جاوے گا اور امور الہیہ کے حقائق اس میں

روشن ہوں گے۔“ (۶)

امام غزالیؒ مزید لکھتے ہیں:

۱۔ احیاء العلوم، جلد ۳، ص ۳۲

۲۔ ترمذی بحوالہ احیاء العلوم، ص ۳۸

۳۔ بخاری بحوالہ احیاء العلوم، جلد ۳، ص ۴۱

۴۔ احیاء العلوم، جلد ۳، ص ۴۱

۵۔ دیکھیے احیاء العلوم، ج ۳، ص ۱۰۷۔ نیز ”الغزالی“ از شبلی نعمانی، لاہور، اسلامی کتب خانہ، سن ندارد، ص ۲۱۶۔ ۲۲۶

۶۔ محمد عزالی، امام، احیاء العلوم، ج ۳، ص ۳۱

”بندے کا کام بس اتنا ہے کہ محض تنفیہ کرے اور اپنی ہمت کو ارادۂ صادق کے ساتھ متوجہ کرے اور رحمت الہی سے انکشاف کا ہمیشہ منتظر اور پیا سار ہے۔ بس انبیاءؑ اور اولیاءؑ پر امر منکشف ہو جاتا ہے اور دلوں پر نور بکھیل جاتا ہے کچھ تعلیم اور نشت و خواندہ کتب سے نہیں ہوتا بلکہ دنیا میں زہد کرنے اور خلعتی سے منتقل ہونے اور اشغالِ دنیوی سے فارغ الہال ہونے اور بقاء ہمت متوجہ الی اللہ ہونے سے ہوتا ہے کیونکہ جو اللہ کا بندہ رہتا ہے اللہ اس کا ہو جاتا ہے۔“ (۱)

ان دونوں اقتباسات کے آخری جملے پڑھنے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ وجدان اور الہام کے ذریعے اور اک حقیقتِ مطلقہ کے کیا معنی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کے معنی امورِ الہیہ کا بندے پر منکشف ہونا اور اُسے تائید الہی حاصل ہونا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ

غالب و کار آفریں، کار کشا، کار ساز (۲)

ظاہر ہے اللہ تعالیٰ کی پہچان، اور اک اور معرفت سے یہ مراد نہیں کہ بندہ اپنی آنکھ سے اللہ تعالیٰ کا دیدار کرنے لگتا ہے۔ اقبال بھی جب یہ کہتے ہیں کہ وجدان کے ذریعے انسان حقیقتِ مطلقہ سے براہِ راست شاد کام ہوتا ہے۔ (۳) تو اس سے اُن کی مراد حقیقتِ مطلقہ کا اور اک ہے نہ کہ اُس کا دیدار جیسا کہ بعض اصحاب کو غلط فہمی ہوتی ہے۔ اور اس غلط فہمی کو بھی انھوں نے اقبال کے تصورِ وجدان کو غیر اسلامی ثابت کرنے کی دلیل کے طور پر استعمال کیا ہے۔ (۴) اقبال کا روحانی وفد بھی وجدان کا تصور کوئی نیا نہیں بلکہ بے شمار مسلم صوفیاء اور علماء اسے حقیقتِ مطلقہ کے اور اک کے حقیقی سرچشمے کے طور پر ابتداء ہی سے بیان کرتے چلے آئے ہیں۔ حضرت ابی بن کعبؓ نے ”نورہ کھٹکلا فہمیا مصباح“ کی تفسیر میں فرمایا کہ یہ مثال نورِ مومن اور اُس کے دل کی ہے۔ (۵) زید بن اسلمؓ نے لُوحِ محفوظ کو، جو قرآن پاک میں وارد ہے، مومن کا قلب کہا ہے۔ (۶) صوفیاء کا تو مقصد یہی، اس باطنی بصیرت کو مجاہدہ و ریاضت کے ذریعے جاگزیں کر کے قربتِ الہی کا حصول رہا ہے۔ امام غزالیؒ کے علاوہ دیگر متعدد صوفیاء و علماء نے اپنی کتابوں میں اس حوالے سے بہت کچھ لکھا ہے۔ (۷)

حضرت شاد ولی اللہؒ لکھتے ہیں:

”انسان میں تین لطائف (یعنی قائم بالذات اور مجرد عن المادہ) ہوتے ہیں۔ ایک عقل، دوسرا قلب اور تیسرا نفس اور

۱۔ محمد عزالی، امام، احیاء العلوم، ج۔ ۳، ص ۳۱

۲۔ کلیاتِ اقبال، اردو، ص ۲۲۳

۳۔ تجدیدِ فکریات، اسلام، ص ۱۷۱

۴۔ مثلاً دیکھیے الحاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال، ایک مطالعہ، ص ۲۳۷-۲۷۱

۵۔ محمد عزالی، امام، احیاء العلوم، ج۔ ۳، ص ۳۰

۶۔ ایضاً

۷۔ تفصیل کے لیے دیکھیے نقوشِ قرآن نمبر، ج۔ ۴، ص ۱۳۶-۳۱۰

یہ تینوں اور اک واحساس کے ذرائع ہیں۔“ (۱)

حضرت ابن عربی اور حضرت مجتہد والف ثانیؒ نے نہ صرف اس موضوع پر گراں قدر حقائق قلمبند کیے، (۲) بلکہ اپنے مکاشفات اور احوال و مقامات کا اضافہ کر کے اسے چار چاند لگا دیے۔ ابن مسکویہ اور ابن رازی کے ہاں بھی وجدانی بصیرت کے اثبات پر اصرار دکھائی دیتا ہے۔ (۳) فارابی تو یہاں تک کہتے ہیں کہ:

”بعض لوگوں میں نفس قدسیہ ہوتا ہے جو ایک صاف شفاف آئینہ کی طرح ہوتا ہے۔“ (۴)

اسی طرح مفسرین نے بھی وجدان کو بطور ذریعہ علم تسلیم کیا ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں:

غرض کہ قرآن کا مبداء استدلال یہ ہے کہ:

- ۱۔ اس کے نزول کے وقت دین داری اور خدا پرستی کے جس قدر عام تصورات موجود تھے وہ نہ صرف عقل کی آمیزش سے خالی تھے، بلکہ ان کی تمام تر بنیاد غیر عقلی عقائد پر آکر ٹھہر گئی تھی، لیکن اس نے خدا پرستی کے لیے عقلی تصور پیدا کیا۔
- ۲۔ اس کی دعوت کی تمام تر بنیاد عقل و فکر پر ہے اور اس خصوصیت کے ساتھ وہ کائنات کی خلقت کے مطالعے و فکر کی دعوت دیتا ہے۔

۳۔ وہ کہتا ہے: کائنات خلقت کے مطالعہ و فکر سے انسان پر تخلیق بالحق کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے یعنی وہ دیکھتا ہے کہ اس کا رخا نہ ہستی کی کوئی چیز نہیں جو کسی بظہر اسے ہوئے مقصد اور مصلحت سے خالی ہو کر اور کسی بالاتر قانون خلقت کے ماتحت ظہور میں نہ آئی ہو۔ یہاں جو چیز بھی اپنا وجود رکھتی ہے ایک خاص نظم اور ترتیب کے ساتھ حکمتوں اور مصلحتوں کے عالمگیر سلسلے میں بندھی ہوئی ہے۔

۴۔ وہ کہتا ہے: جب انسان ان مقاصد و مصالح پر غور کرے گا تو عرفان حقیقت کی راہ خود بخود اس پر کھل جائے گی اور جہل و کوری کی گرہاںوں سے نجات پا جائے گا۔“ (۵)

مولانا ابوالکلام آزاد، قرآن مجید کی نظر میں، وجدان کی اہمیت و ضرورت پر قرآنی آیات ہی سے استدلال کرنے۔

۱۔ شاہ ولی اللہ، حضرت، ج۲، اللہ پالہ، لاہور، مکتبہ رحمانیہ، مکن ندارد، ص ۱۶۷

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ابن عربیؒ کی کتب فتوحات، مکہ، فصوص الحکم نیز حضرت مجدد الف ثانیؒ کے مکتوبات

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ڈاکٹر محمد اعظم قاسمی کا مضمون ”مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور“ نیز فقہ اقبال خان کا مضمون ”فلاسفہ کا الہاتی تصور“ مشمولہ

نقوش قرآن نمبر، ج ۲، ص ۱۳۷

۴۔ سعید اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک نظر، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۷ء، ص ۲۰

۵۔ ابوالکلام آزاد، مولانا، ترجمان القرآن، ج ۱، ص ۳۹-۴۰

۶۔ ایضاً، ص ۳۰-۳۱

(۶) کے بعد اس بحث کا خلاصہ یوں بیان کرتے ہیں:

”یہ یاد رکھنا چاہیے کہ قرآن کا اسلوب بیاق یہ نہیں کہ نظری مقدمات اور فنی مسلمات کی تشکیل ترتیب دے پھر اس پر بحث و تقریر کر کے مخاطب کو رد و تسلیم پر مجبور کرے۔ اس کا تمام تر خطاب انسان کے فطری وجدان و ذوق سے ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے: ”خدا پرستی کا جذبہ انسانی فطرت کا خیر ہے۔ اگر ایک شخص اس سے انکار کرنے لگتا ہے تو یہ اس کی غفلت ہے اور ضروری ہے کہ اسے غفلت سے جو نکال دینے کے لیے دلیلیں پیش کی جائیں لیکن یہ دلیل الہی نہیں ہونی چاہیے جو محض ذہن و دماغ میں کاوش پیدا کر دے، بلکہ الہی ہونی چاہیے جو اس کے نہاں خاتہ دل پر دستک دے اور اس کا فطری وجدان بیدار کر دے۔ اگر اس کا وجدان بیدار ہو گیا تو پھر اثبات مدعا کے لیے بحث و تقریر کی ضرورت نہ ہوگی، خود اس کا وجدان ہی اسے مدعا تک پہنچا دے گا۔“ (۱)

عالم اسلام کے ایک بلند پایہ عالم اور محقق و مفسر کے وجدان کے حوالے سے، ان خیالات سے یہ حقیقت واضح ہوتی دکھائی دیتی ہے کہ وجدان، کوئی غیر اسلامی طریق کار نہیں۔ ساتھ ہی ساتھ ابوالکلام آزاد کے ان خیالات اور علامہ اقبال کے خیالات میں یک گونہ مماثلت دکھائی دیتی ہے۔ لہذا وجدان کے بارے میں اقبال کے تصورات کو ایک معتبر مفسر قرآن کی تائید بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اقبال کے مخالفین چونکہ فلسفے کے استاد اور طلبہ اور متفکر تھے اور اقبال نے فلسفے اور منطق کے اسیر جدید ذہن کو مابعد الطبیعیات، مذہب اور وجود و باری تعالیٰ کے اثبات کا قائل کرنا تھا لہذا انھیں عہد حاضر کی فلسفیانہ اصطلاحات کا سہارا لینا پڑا، ورنہ بقول سید نذیر نیازی جو خود بھی فلسفہ کے ایک فاضل استاد تھے ”وراصل فکر کا متقی سرچشمہ جیسا کہ پہلے عرض کر دیا گیا ہے، قرآن مجید ہے اور قرآن مجید سے ہی ہمیں ان سب مسائل یا مشکلات میں جو اس کی تشریح و توضیح میں پیدا ہوں رجوع کرنا پڑے گا۔ صاحب خطبات نے اگر عہد حاضر کے الفاظ اور مصطلحات سے کام لیا تو ہم گرفتارانِ فکر کی خاطر اس لیے کہ ان کا خطاب دراصل ہم سے ہے اور ہماری وساطت سے جدید علمی دنیا سے۔“ (۲)

اس طرح سائنس کے میدان سے تعلق رکھنے والے ممتاز ماہر اقبالیات، ڈاکٹر رضی الدین صدیقی رقمطراز ہیں۔

”اقبال کا کلام شاعرانہ جبرائیلہ بیان میں اور جدید علوم کی روشنی میں سراسر قرآن کریم کی تشریح ہے، اگر مشوی مولانا روم کی آٹھ سو برس قبل ”قرآن و زبان پہلوی“ سمجھا گیا تو ہم کلام اقبال کو بھی الف تانی میں وہی ترجمہ دے سکتے ہیں۔“ (۳)

برصغیر کے ایک معروف اور مستند عالم وین مولانا سعید احمد اکبر آبادی بھی اقبال کی فکر کا سرچشمہ قرآن کو قرار دیتے ہیں اور وجدان کے طریق سے اثبات باری تعالیٰ کے اقبالی تصور کو قرآن کے تصور کے عین مطابق قرار دیتے ہیں:

”اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ خطبات جس فکر کے حامل ہیں اس کا اصل سرچشمہ قرآن مجید ہے اور جیسا کہ سید نذیر نیازی کے رائے ابھی آپ نے فنی، خطبات کا اصل مدار بحث ذات باری تعالیٰ کا اثبات ہی ہے، آپ قرآن مجید کو بار بار

۱۔ ابوالکلام آزاد مولانا ترجمان القرآن، ج۔ ۱، ص ۱۴

۲۔ نذیر نیازی، سید، ترجمہ، تشکیل جدید الفیات اسلامیہ، ص ۳۵

۳۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روح اقبال، مقدمہ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، ص ۷

اور کچھ کہ تلاوت کیجیے تو آپ کو وہاں بھی یہی محسوس ہوگا کہ قرآن کی اصل اسپرٹ اور اس کا بنیادی نقطہ نظر توحید و صفات باری تعالیٰ کا اثبات اور دل و دماغ کی گہرائیوں میں اسے اتار دینا ہی ہے۔ جب یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو اب وہی رسالت، انسان کی حیثیت، خدا اور کائنات سے اس کا تعلق، اعمال اور خیر و شر اور ان پر جزا و سزا، یہ سب مسائل مباحثہ جو مذہب کا موضوع ہیں، اسی ایک عقیدہ سے متفرع ہوتے ہیں اور قرآن ان کی تشریح و توضیح کرتا ہے۔ قرآن مجید میں ذات و صفات باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے جو دلائل بیان کیے گئے ہیں وہ سب وجدانی ہیں، یعنی انسانی عقل اس کا ادراک کر سکے یا نہ کر سکے، بہر حال قلب اس کو تسلیم کرتا ہے اور اس پر یقین رکھتا ہے۔ (۱)

مولانا سعید احمد اکبر آبادوی مزید لکھتے ہیں:

”اگرچہ علامہ نے فلسفہ و نفیات جدیدہ کے اکابر علماء کے اقوال کثرت سے نقل کیے۔ اور ان کی روشنی میں جدید انسان کی زبان میں اپنا مدعا ثابت کرنا چاہا ہے۔ لیکن صاف محسوس ہوتا ہے کہ علامہ نے پہلے سے قرآن و سنت کی اساس پر وحی کے متعلق اپنا ایک نظریہ قائم کر لیا ہے اور علوم جدیدہ کو اس کے لیے اور ایک مشاہدے کے پیش فرما رہے ہیں۔“ (۲)

اس کے بعد، مولانا موصوف، وحی کا قرآنی مفہوم اور وحی کو ماورائے عقل ذریعہ علم، قرآنی دلائل سے ثابت کرتے ہیں۔ (۳) اور اس کا تعلق قلبی وجدان سے ملاتے ہوئے بتاتے ہیں۔

”قرآن ہی سے یہ بات بھی ثابت ہے کہ جس طرح ذریعہ علم و ادراک عقل ہے اسی طرح قلب بھی ہے اور قلب کے ذریعہ جو علم حاصل ہوتا ہے اسے وجدان کہتے ہیں اور اس میں مدرکات عقل کے مقابلے میں یقین اور استحکام زیادہ ہوتا ہے۔ عقل کا علم حصولی یعنی بالواسطہ ہوتا ہے اور قلب سے حاصل شدہ علم حضوری یعنی براہ راست اور بلا واسطہ ہوا۔“

اور ساتھ ہی مولانا سعید احمد لکھتے ہیں:

”اب غور کیجیے کہ علامہ نے جو کچھ اس سلسلے میں لکھا اور علوم جدیدہ کی روشنی میں جن کو ثابت کرنا چاہا ہے وہ اس کے سوا اور کیا ہے کہ حواس، تجربہ اور عقل کے ماوراء ایک اور ذریعہ علم ہے جو اعلیٰ اور نہایت موثق و معتبر ہے۔“

ان دلائل و تائیدی بیانات کی روشنی میں یہ حقیقت بلا خوف تردید بیان کی جاسکتی ہے کہ وجدان، قلبی بصیرت کشف اور الہام کو حقیقت مطلقہ کے ادراک اور اثبات کا ذریعہ علم خود قرآن نے ٹھہرایا ہے اور احادیث مبارکہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ (۴) اور اقبال کا یہ کہنا کہ وجدان، اگرچہ عقل و فکر ہی کی ایک بلند ترین سطح ہے مگر حقیقت اولیٰ اور مذہبی عقاید کا صحیح ادراک اس وقوف مذہبی و سری (وجدان) کی بجائے عقل محض کے ذریعہ ممکن نہیں، اسلامی تعلیمات کے عین مطابق وقوف سری یا ادراک قلبی، عقل و فکر اور ظاہری حواس سے ماوراء ایک حقیقی تجربہ اور معتبر، اعلیٰ اور مستند ذریعہ علم ہے۔ جس کے

۱۔ سعید احمد اکبر آبادی، مولانا خطبات اقبال پر ایک نظر، ۱۹

۲۔ ایضاً، ص ۲۲

۳۔ ایضاً، ص ۲۲-۲۳

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، صفحہ نمبر ۱۷۹ تا ۱۸۱۔

ذریعے مذہبی عقائد اور حقیقت مطلقہ کا صحیح ادراک حاصل کر کے اثبات و جوہاری تعالیٰ اور مذہبی صداقتوں کی تصدیق کی منزل تک پہنچا جاسکتا ہے۔

وہدان اور کشف کے معاملہ میں دراصل ایک بل ہے اور وہ یہ کہ اگر اس کی معرفت کو تسلیم نہ کیا تو اس میں یہ کھلی ہوئی قباحت ہے کہ پھر ہمارے پاس نبوت کی عتیدوں کو سلجھانے کے لیے کوئی اساس باقی نہیں رہے گی۔ اللہ تعالیٰ کے لاتعداد فیوضِ رحمت اور آثارِ ربوبیت کو بلاوجہ کے متعلق و محدود بیناؤں میں محسوس ماننا پڑے گا اور اسی طرح اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ انسان کے ارتقائے روحانی کی حد بندی کی جائے اور یہ مانا جائے کہ اس کی پرواز ایک خاص سطح تک ہے اس سے آگے نہیں! نیز ان ہزاروں حضرات کے بیانات کو جھٹلانا پڑے گا جنہوں نے ریاضت و عبادہ سے اس مقامِ بلند کو حاصل کیا ہے۔ (۱) اور اگر اس کی معرفت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس میں بنیادی اور منطقی قباحت یہ ہے کہ اس طرح نبوت کے علاوہ ایک اور مستقل بالذات سرچشمہ علم و ادراک ایسا بھی ماننا پڑے گا کہ جس سے براہ راست اخذ معارف ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں علومِ نبوت کا خصوصی تصور ہی ختم ہو جاتا ہے۔ دراصل یہ اشکال اس لیے اُبھر رہے ہیں کہ ہم نے کشفِ دوئی کے نیچر، حدود و اثر اور امتیازات سے تعرض کیے بغیر دونوں کو ایک ہی درجہ کی چیز سمجھ لیا ہے۔ (۲) حقیقت میں وہدان یا کشف کے مقابلہ میں دوئی زیادہ یقینی، زیادہ معروضی اور زیادہ لائقِ اعتماد ہے لیکن سوال یہ ہے کہ اگر دوئی و نبوت کا سلسلہ منقطع ہو چکا ہے تو پھر فیوضِ ربوبیت جو ایک نوع کا مخاطبہ اور مکالمہ چاہتے ہیں ان کی کیا توجیہ کی جائے گی۔ اسی طرح انسان کے روحانی ارتقاء کو غیر محدود مکانات کا حامل کیونکر قرار دیا جائے گا۔ ان دونوں سوالات کا نہایت سادہ سا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ شریعت و دین کے تقاضے مکمل ہو چکے۔ (۳) لہذا اس بات میں کسی نے مکالمہ اور مخاطبہ کی ضرورت نہیں۔ اور نہ اس کے متوازی اور بالقابل کسی ایسے نظامِ علم و ادراک ہی کی ضرورت ہے جو صرف تعارض و تضاد کی نئی نئی صورتوں کو اُبھارے اور اجاگر کرے بلکہ سرے سے نبوت و رسالت کے اس خصوصی تصور ہی کو ختم کر دے۔ ہاں مکالمہ و مخاطبہ کا ہدف سالک کے ذاتی حالات البتہ ہو سکتے ہیں۔ (۴) یعنی اللہ تعالیٰ کسی شخص کو ختمِ نبوت کے باوجود سلوک و

۱۔ محمد حنیف مدنی، عقلیات ابن تیمیہ، ص ۳۲۵

۲۔ خطباتِ اقبال میں بھی کہیں کہیں اس تسامح کا شائبہ گزرتا ہے لیکن انکارِ اقبال اور خطبات کے مجموعی مطالعہ سے یہی حقیقت سامنے آتی ہے کہ وہ وہدان اور دوئی نبوت میں فرقِ ردار کھتے ہیں۔ اقبال کے خطبات میں کشف (وہدان) اور دوئی نبوت کے معنی میں یکسانیت دکھائی دینے کا بڑا سبب خطبات کے مترجمین کے تو بیخبر تر تھے ہیں، جنہوں نے ترجمہ کرتے ہوئے وہدان و کشف - الہام - دوئی - وقوفِ مذہبی - وقوفِ سری - روحانی تجربہ اور باطنی تجربہ جیسے الفاظ کے موقع محل کا خاص خیال نہیں رکھا۔

۳۔ اقبال عقیدہ ختمِ نبوت پر کمال یقین رکھتے ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ”علامہ اقبال اور فتنہ قادیانیت“ از محمد شمسِ عادلہ، ملتان، عالمی مجلس تحفظ ختمِ نبوت، ۲۰۰۵ء

۴۔ اقبال نے وہدان (کشف / وقوفِ سری) کی خصوصیات میں ایک اہم خصوصیت یہی بتائی اس کی انفرادیت بتائی ہے۔ اس خصوصیت کی بنا پر بھی وہدان اور دوئی نبوت میں فرق کیا جاسکتا ہے۔

معرفت کی راہوں پر ثابت قدم رکھنے کے لیے اور اس کی تسکین و طمانیت کی خاطر اب بھی شرفِ تجدید و کلام سے بہرہ مند کر سکتا ہے۔ یا تحیر الفاظ اب بھی یہ عین ممکن ہے کہ ارتقائے روحانی کا سلسلہ بلا کسی روک ٹوک کے کسی شخص کے ذاتی احوال کی حد تک جاری رہے اور اللہ کے قرب و حضور کی رنگارنگی طالبِ حق کے قلب پر انوار و تجلیات بکھیرتی رہے۔ لیکن کشف و الہام کی یہ صورت، جہاں تک صحت اور استناد کا تعلق ہے نہ صرف وحی سے کم درجے کی رہے گی۔ بلکہ اس کی بنا پر کسی فتنی اجتہاد کی تغلیط بھی جائز نہیں تا آنکہ اصول اجتہاد اور ادلہ اجتہاد سے اس کی تائید و توثیق کا سامان مہیا نہ کر لیا جائے۔ اور اہل حق صوفیائے اس سے زیادہ کشف کی اہلیتوں کو کبھی تسلیم بھی نہیں کیا۔ (۱) اور اقبال بھی وجدان یا کشف کو حقیقتِ مطلقہ اور مذہبی حقائق تک رسائی اور ادراک ہی کا انفرادی ذریعہ علم سمجھتے ہیں۔ وہ اسے شرعی اصولوں اور عقاید و عبادات پر نفسِ قرار نہیں دیتے اور نہ ہی اسے فتنی اجتہاد کا ماخذ قرار دیتے ہیں۔ وہ وحی اور صوفیانہ الہام میں واضح فرق روا رکھتے ہیں۔ (۲) اس کے ساتھ ساتھ اقبال نے وجدان میں القائے شیطان کو کبھی تسلیم کیا ہے۔ حضرت مجذوبؒ وائف ثانی بھی اسے تسلیم کرتے اور کہتے ہیں کہ صوفیاء کے الہامات وین میں حجت نہیں (۳)

اصل بات یہ ہے کہ صوفیائے حق ادرا اقبال کے نزدیک وجدان، حقیقتِ مطلقہ اور عقاید مذہبی کے ادراک اور حق الیقین تک کا ایک طریق کار ہے جو مبنی بر حقیقت ہے اور جہاں فکر و استدلال کی حدیں ختم ہو جاتی ہیں، فلسفہ، نفسیات، سائنس اور منطق جتھیا رڈ ال دیتے ہیں اور عمومی تجربے کے جو گر حواس نا کام ہو کر وجود باری تعالیٰ اور مذہب کا انکار کر دیتے ہیں، وہاں وجدان ہی حقیقتِ اولیٰ اور مذہبی عقاید کے ادراک اور یقین کا ذریعہ بنتا ہے۔ کیونکہ۔

علاجِ ضعیف یقین ان سے ہو نہیں سکتا

غریب گرچہ ہیں رازی کے کھتہ ہائے یقین (۴)

اس طرح، وجدان وینی عقاید اور عبادات و معاملات کو، جو قرآن و سنت سے ثابت شدہ ہیں، پر کھنے کا کوئی ذریعہ نہیں۔ عقاید و عبادات کے معاملے میں تو نصوص ہی حجت ہو گئی۔ وجدان تو عقل و حواس کے اسیر مادیت پسندوں کے انکار مابعد الطبیعیات، انکار مذہب اور انکار وجود باری تعالیٰ کے استدلال کا مسکت جواب ہے جو انھیں یہ بتاتا ہے کہ عقل و فکر اور حواس کے عام تجربے کی سطح سے بلند بھی علم کی ایک سطح ہے۔ اگر ہماری ناقص عقل، مذہبی حقائق اور وجود باری تعالیٰ کا ادراک نہیں کر سکتی تو یہاں بات ختم نہیں ہو جاتی بلکہ عقل و فکر اور عام تجربے سے ماوراء تجربے کی اور سطیوں بھی ہیں، جنھیں دریافت کر کے انسان مذہبی عقاید اور حقیقتِ مطلقہ کے اثبات کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔

۱۔ محمد حنیف ندوی، مصلحتیہ ابن تیمیہ، ص ۳۲۷، ۳۲۸

۲۔ تجریدِ گریات اسلام، ص ۱۵۳۔ ۱۵۷

۳۔ مکتوبات امام ربانی، دختر آؤل، مترجم: عالم الدین، قاضی، ص ۲۱۳۔ ۲۱۵

۴۔ کلیات اقبال، اردو، ص ۳۷۰

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۱)

اور بقول اکبر الہ آبادی۔

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا
بس جان گیا میں تری پہچان یہی ہے

یا بقول میر درد۔

ارض و سا کہاں تیری وسعت کو پاسکے
میرا ہی دل ہے وہ کہ جہاں تو سا سکے

اور جب انسان، وجدان کے ذریعے، وجودِ باری تعالیٰ اور مذہبی عقائد کے اثبات اور یقین کی سطح تک پہنچ جائے گا تو ظاہر ہے کہ اُسے یہ یقین بھی حاصل ہو جائے گا کہ اللہ کے احکام، مذہبی عقائد، عبادات اور معاملات کے سلسلہ میں قرآن و حدیث اور فقہی اجتہاد ہی نص ہیں۔ نہ کہ ذاتی وجدان۔ اگر یہ نکتہ سمجھ میں آجائے تو وجدان یعنی باطنی تجربہ اور تصوف کی حقیقت بھی سامنے آ جاتی ہے اور اگر اس حقیقت کو سمجھ لینے کے بعد بھی باطنی مشاہدات اور وجدان کی حقیقت کا انکار کیا جائے تو اسے التباسِ فکر و نظر کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے۔ دراصل روحانی تجربے پر قدیم زمانے ہی سے شکوک و شبہات کا اظہار ہوتا رہا ہے اور اہل فکر و نظر ان کے جوابات بھی دیتے رہے ہیں۔ مولانا شبلی نعمانی نے اس جانب بڑے دلچسپ انداز میں اشارہ کیا ہے:

”ظاہر میں تو یہاں یہ شبہ پیدا ہوگا کہ انسان کو جو ادراک ہوتا ہے وہ صرف حواس کے ذریعہ سے ہوتا ہے یہ ناممکن محض ہے کہ حواس معطل ہو جائیں اور دل کے ذریعے سے ادراک ہو، دل اول تو عقلِ ادراک نہیں اور بھی تو اس کا ادراک انہیں چیزوں پر متفرع ہوگا جو حواسِ خمسہ نے اس کے سامنے پیش کیے ہوں۔ امام (غزالی) صاحب اس شبہ سے بے خبر نہ تھے، انہوں نے احیاء العلوم (جلد دوم و چارچہ بیان الفرق بین معالی محسوس) میں خود اس شبہ کو ذکر کیا ہے۔ لیکن اس شبہ کا جواب قائل نہیں حال ہے۔ امام صاحب یہ کہہ کر رہ گئے کہ یہ اسرارِ قلب کے عجائبات ہیں، جن کے ظاہر کرنے کی علمِ معاملہ میں اجازت نہیں۔“ (۲)

مولانا شبلی نعمانی خود بھی وجدان اور باطنی ادراک پر کامل یقین رکھتے ہیں۔ لہذا وہ رقمطراز ہیں:

”یہ مسئلہ کہ حواسِ ظاہری کے سوا ادراک کا کوئی اور ذریعہ بھی ہے بہت قدیم زمانے سے ایک بڑا گروہ مانتا آتا ہے۔ حکمائے اشراق، جن کا سرخیل افلاطون تھا عموماً اس مسئلے کے قائل تھے اور اسی بنا پر وہ اور فرقوں سے ممتاز تھے یورپ سے بڑھ کر کون ماہرِ پست ہو سکتا ہے تاہم وہاں بھی ایک گروہ موجود ہے جو روحانی ادراک کا قائل ہے اور اس پر پچلٹ

یعنی روحانی کے لقب سے مشہور ہے۔ اس بنا پر اس خیال کی اصلیت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ہم اس کو اس کا تجربہ نہیں ہوا لیکن یہ اس کے کہنے پر موقوف نہیں۔ اور باب حال نے پہلے ہی کہہ دیا ہے۔
ذوقِ این بادہ ندانی بخدا تاناہی بخشی

بہر حال تصنیفِ قلب سے اس قسم کا ادراک ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے۔ (۱)

تاریخ شاہد ہے کہ علوم و فنون کے ارتقاء میں وجدان و حدس کا جو عظیم حصہ ہے۔ وہ صغریٰ و کبریٰ پر مشتمل مقدمات کا نہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ فکر و نظر کے گوہر ہائے یک دانہ اکثر بغیر کسی قصد و ارادہ اور ترسیب موضوع و محمول کے سطح وجدان پر خود بخود چمکے اور علم و ادراک کا عنوان بنے ہیں۔ اور موجودہ دور کے علمی رجحانات کا اگر غائر جائزہ لیا جائے تو یہ صاف دکھائی دیتا ہے کہ سائنس سے پیدا شدہ مزعومات کا ظلم اب ٹوٹ رہا ہے۔ اور علم و ادراک کو جو ان لوگوں نے حساسیت و تجربہ کے محدود جنگِ زندان میں محصور سمجھ رکھا تھا۔ اس کے خلاف اب اچھا خاصا ردِ عمل علمی حلقوں میں رونما ہونے لگا ہے۔ اور پڑھے لکھے اور ذوق سے آشنا حضرات بغیر کسی جھجک اور تامل کے اس حقیقت کا اعتراف کرنے لگے ہیں کہ جہاں استغراق کے قاعدے ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور فکر و استدلال کا اٹھاپ رواں تھک کر بیٹھ جاتا ہے وہاں اکثر وجدان کی تیز رفتاریاں ایک ہی جست میں حقائق و معارف کو پالینے میں کامیاب ہو جاتی ہیں۔ (۲) مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ آج بھی، خواہ امت مسلمہ میں تصوف کے مخالفین (۳) اور باطنی تجربہ و وجدان کے شاکی موجود ہیں تو دوسری طرف غیر اقوام میں بھی مادیت پسندوں اور ذات باری تعالیٰ اور مذہب کے منکرین کی کمی نہیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ تعصب کے دائرے سے باہر رہ کر آزادانہ غورو فکر کے بعد کوئی شخص بھی اس حقیقت کا انکار نہیں کر سکتا کہ جس طرح حیات سے آگے ہم شعور کا ایک عالم ہے، اسی طرح اس کے آگے ایک عالم وجدان کا بھی ہے اور اس سے بھی آگے ایک عالم نبوت کا ہے۔ مسئلہ ان میں باہمی ربط و اتصال کی نوعیت کا ہے۔ اقبال نے وجدان کے مباحث کے ذریعے اس عقدے کو حل کرنے کی بے مثال سعی کی ہے۔ اور اس کی اہمیت و ضرورت سمجھانے کے ساتھ ساتھ اس کی تنقید و تہقیر کے مسلسل عمل پر بھی زور دیا ہے۔ (۴) اب امت مسلمہ کے اہل علم حضرات کا یہ اہم فریضہ بنتا ہے کہ وجدان کی حقیقت کو کھلے دل سے تسلیم کرتے ہوئے اس کی اہمیت و ضرورت کو سمجھیں اور اس کی تنقید و تہقیر کا عمل انجام دیں۔ اس کے لیے ہمیں خارجی فتوحات کے ساتھ ساتھ باطن و نفس کی طرف متوجہ ہونا ہوگا اور یہ محسوس کرنا ہوگا کہ یہ بھی ایک عالم ہے اور علم و فن کی تنگ و دو کا ایک ہدف اور نصب العین ہے۔ اور اس لائق ہے کہ

۱۔ شبلی نعمانی، اعلام الغزالی، ص ۲۲۳

۲۔ محمد حنیف ندوی، عقلیاتِ انہی جیہ، ص ۳۱۸

۳۔ یعنی سنی سنائی باتوں میں اگر اولیاء حق کے اعلیٰ تصوف کی مخالفت کرنے والے۔ ورنہ تصوف کے نام پر دکھانداریاں چکانے والے اور بے ہودہ حرکات و رسومات اختیار کرنے والوں کی تو جتنی مخالفت و مذمت کی جائے کم ہے۔

۴۔ تجریدِ فکر، ص ۱۵۶

نفس و قلب کے ان مضمرات پر غور کیا جائے اور ان عجائب و حقائق پر نگاہ ڈالی جائے تو خود ہمارے اندر موجود ہیں۔ شاعری کے علاوہ بالخصوص خطبات میں اقبال کا سارا فلسفہ، وجدان کے اثبات کے حوالے سے انہی نکات کے گرد گھومتا دکھائی دیتا ہے۔

فکرِ اقبال کی روشنی میں وجدان جیسی شاندار قوت کی بازیافت وقت کا اہم تقاضا ہے۔ اس کے ذریعے امت مسلمہ نہ صرف روحانی بالیدگی اور لامتناہی روحانی قوتیں حاصل کر کے اپنی رضا کو نقدِ جہاں کا راکب بنا سکتی ہے بلکہ مذہب و وجودِ باری تعالیٰ کے منکرین پر اس ذریعہٴ علم کی حقانیت ثابت کر کے، اسی کے ذریعے انہیں مذہبی صداقتوں اور اثبات و وجودِ باری تعالیٰ کے ادراک کی منزل تک پہنچنے میں مدد دے سکتی ہے۔ یوں تبلیغ کا اہم اور لازمی فریضہ بطریقِ احسن پورا ہوتا رہے گا اور یقیناً سعی لا حاصل بھی قرار نہیں پائے گا۔



زمان و مکان

علامہ اقبال کے خطبات کا مدار بحث هستی باری تعالیٰ کا ہی اثبات ہے اور وہی اس ساری محنت و کوشش کا حاصل۔ (۱) لہذا خطبات میں جن موضوعات اور تصورات پر بحث ہوئی ہے اُن کا تعلق بالواسطہ یا بلاواسطہ اثبات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ سے ہے۔ انہیں تصورات میں ایک اہم تصور، زمان و مکان کا بھی ہے۔ اقبال کے نزدیک زمان و مکان کا تصور اس قدر اہمیت کا حامل ہے کہ انھوں نے اسے مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ قرار دیا ہے۔

”مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ میں عقل محض اور مذہبی نفسیات (اس اصطلاح سے میری مراد اعلیٰ تصوف ہے) دونوں کا مدعا یہ رہا ہے کہ لا تنہی کو حاصل کیا جائے اور اس سے لطف امدوز ہوا جائے۔ زمان و مکان کا مسئلہ ایسی ثقافت میں زندگی اور موت کا مسئلہ بن جاتا ہے۔“ (۲)

خطبات کے علاوہ شاعری اور دوسری تحریروں میں بھی، اقبال نے جن بنیادی مسئلوں پر غور کیا ہے، اُن میں زمان و مکان کا سائنسی اور فلسفیانہ مسئلہ بڑا اہم ہے۔

زمان و مکان کا مسئلہ جیسا اہم ہے، ویسا ہی الجسما ہوا بھی ہے۔ (۳) لہذا ہر دور کے مشرقی و مغربی فلسفیوں نے اسے سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ قدما و متوسطین نے اس موضوع پر بڑی سرگرمی سے بحثیں کی ہیں اور دورِ حاضر تک اس مسئلے پر بحث و تحقیق کا سلسلہ جاری ہے۔ اس طرح زمان و مکان کی بحث فلسفہ اور الہیات کے لیے کوئی نئی چیز نہیں۔ خصوصاً اسلامی مفکرین کے لیے یہ بحث ہمیشہ سے دلچسپی کا باعث رہی ہے۔ فلسفیانہ یا الہیاتی ضرورت کے علاوہ اس دلچسپی کا ایک اہم سبب یہ بھی ہے کہ قرآن مجید نے وقت کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے بار بار اس کا تذکرہ مختلف پیرایوں میں کیا ہے۔ وہ دن اور رات کے آنے جانے کو اللہ تعالیٰ کی نشاں قرار دیتا ہے۔ ایک حدیث شریف میں ”وہر“ کو ذات الہی کا مرادف قرار دیا گیا ہے اور صوفیائے عظام نے وہر کو اسائے حسی میں شامل کیا ہے۔ انہی حقائق کے پیش نظر مسلم مفکرین نے اس مسئلے میں خاص دلچسپی کا اظہار کیا اور گراں قدر مباحث کیے لیکن وہ فلسفیانہ اعتبار سے کسی فیصلے پر نہ پہنچ سکے۔ اب اگر اس ضمن میں فلسفہ اور سائنس کے جدید نظریوں کا جائزہ لیا جائے۔ (۴) تو ہمارے سامنے مختلف پچ و پچ راہیں کھلتی ہیں جن سے ایک سیدھی راہ پیدا کرنا یا مشکل کام ہے جس سے اقبال جیسے حقیقت آشناء نور وہی عہدہ برآ ہو سکتے تھے۔

سید بشیر الدین نے درست کہا ہے کہ:

”در اصل اس دقیق مسئلے کو جس طرح اقبال نے سلجھایا ہے وہ فلسفے کا ایک شاہکار ہے اور خصوصاً اسلامی فلسفے پر اس کے

۱۔ محمد اقبال، تشکیلِ ہدیہ الہیات اسلام، مترجم سید نذیر نیازی، مقدمہ از مترجم، ص ۱۴

۲۔ تجدید نگریات اسلام، ص ۱۶۱

۳۔ محمد شریف، مہیاں، پروفیسر، مہمیت زمان اور اقبال، ”مشمولہ مقالات شریف، ص ۷۳

۴۔ دیکھیے کتاب ”زمان و مکان“ مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت، لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز، ۱۹۹۰ء

اثرات بڑے دور رس ہیں۔“ (۱)

علامہ اقبال، مشرق و مغرب کے قدیم و جدید تصوراتِ زمان و مکان پر بحث کے دوران، رد و قبول کرتے ہوئے، انسانی زمان و مکان سے الٹی زمان و مکان تک پہنچتے ہیں۔ اور یوں کامیابی سے اثباتِ الہی کی منزل سے ہٹنا ہو کر نہ صرف مسلم فلسفے میں بلکہ دنیا بھر کے فلاسفہ میں ایک بلند اور منفرد مقام پر فائز ہو گئے ہیں۔ اس طرح اقبال کا تصورِ زمان و مکان بھی دراصل اُن عقلیت پسندوں کے خلاف مدلل رد و عمل ہے، جو عام تجربے ہی میں آنے والے زمان و مکان پر قناعت کر کے خدا اور مذہب کا انکار کرتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر برہان احمد فاروقی:

”علامہ اقبال نے زمان و مکان کے تصور میں انسانی زمان و مکان اور الٹی زمان و مکان میں امتیاز برقرار رکھا ہے اور خدا کو عقلیت پسندوں کی طرح درائے زمان و مکان بھی نہیں کہا اور اس زمان و مکان سے متصف نہیں کیا جو مد رج و ترتیب کی خامیت کے حامل ہیں۔ اس طرح انھوں نے انانے مطلق کے مشاہدے کے امکان کو محفوظ رکھا ہے۔“ (۲)

یہی وہ بنیادی اور مرکزی نکتہ ہے کہ اقبال کا تصورِ زمان و مکان جس کے گرد گھومتا دکھائی دیتا ہے، یعنی زمان و مکان، جنہیں عقلیت و مادیت پسند سارے تجربات کے سانچے قرار دیتے ہیں، اپنے مفہوم میں سکونی اور معین نہیں ہیں۔ کائنات نے جس عام ”مکانی زمانی“ تجربے تک علم کو محدود کیا تھا، اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں یعنی زمان و مکان ہو سکتے ہیں:

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا

اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۳)

اور

احوال و مقامات پہ موقوف ہے سب کچھ

ہر لہجہ ہے سالک کا زمان اور مکاں اور (۴)

اقبال نے اپنے عالمانہ اور فلسفیانہ مباحث کے ذریعے عارضی اور تسلسلی زمان سے آگے گزر کر حقیقی زمان کی نشاندہی کی ہے جو الٹی زمان ہے، اس طرح وہ اثباتِ الہی کی منزل تک پہنچتے ہیں۔ اس منزل تک پہنچنے کے لیے اقبال نے جدید سائنسی انکشافات کو اپنے موقف کے حق میں ثابت کرنے کے ساتھ ساتھ اسلامی فلسفیانہ اور صوفیانہ روایت کا سہارا بھی لیا ہے، مگر اُن کے استدلال کی بنیاد قرآن مجید اور حدیثِ مبارکہ ہے، جس کے ذریعے وہ یقین کی اس منزل تک پہنچتے ہیں کہ

۱۔ بشیر الدین سید، ”اقبال کا تصورِ زمان“، مشمولہ اقبال باکمال، لاہور، تاج بک ڈپو، ۱۹۷۵ء، ص ۵۷۹

۲۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصورِ زمان و مکان، مشمولہ زمان و مکان مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت، ص ۵۵۲

۳۔ کلیاتِ اقبال، اردو، ۳۲۰

۴۔ ایضاً، ص ۳۸۶

اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں پر اچھی طرح غور کریں تو ہمیں تسلسل اور عارضی دوران کی تہہ میں حقیقی دوران کا پتہ ملے گا۔ جس میں تہہ عرض مختلف حائلوں کے تو اترا کا نام نہیں۔ بلکہ جس کی اصل صفت ”مسلل تخلیق“ ہوتی ہے۔ اور اس حقیقی دوران میں اتارے الٰہی موجود ہوتا ہے۔ یوں بقول سید بشیر الدین:

”تاریخ اسلام میں اقبال پہلا مفکر ہے جس نے ابن خلدون کی طرح زمان کی حقیقت کو محسوس ہی نہیں کیا بلکہ برگساں سے ایک قدم آگے بڑھ کر اس مسئلے پر معروضی اور موضوعی، دونوں حیثیتوں سے روشنی ڈالی اور کامیاب طور پر الہیاتی پیچیدگیوں کو حل کیا۔“ (۱)

اقبال نے اپنے خطبات میں، تصور زمان و مکان کے ضمن میں، مشرق و مغرب کے تقریباً تمام قابل ذکر سائنسدانوں اور فلاسفہ کو حوالہ بنا کر ان کے افکار و نظریات پر بحث کی ہے۔ مغربی مفکرین میں انھوں نے نینو، نیوٹن، الگیزنڈر، آئن سٹائن اور اوس پنسکی جبکہ مسلم مفکرین میں سے غزالی، ابن رشد، اشاعرہ، ابن خلدون، فخر الدین رازی، نصیر الدین طوسی، ابن سینا، ابن مسکویہ، محی الدین ابن عربی، ملا وانی اور عراقی (۲) کے نظریات پر بحث و تنقید کر کے اپنا الگ راستہ نکالنے کی کوشش کی ہے۔ فکر اقبال کا حقیقی سرچشمہ چونکہ قرآن مجید ہے، لہذا اقبال نے اس مسئلے کو بھی بنیادی طور پر قرآن مجید ہی کی روشنی میں سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ سید برہان احمد فاروقی نے بھی اس جانب اشارہ کیا ہے:

”قرآن مجید میں ایک تصور زمان الٰہی کا پیش کیا گیا ہے جس کا ایک دن پچاس ہزار سال کے برابر ہے۔ فلاسفہ اسلام نے فلسفیانہ اور عملی نظریات زمان و مکان میں ”زمان الٰہی“ کا مفہوم سمجھانے کے لیے اپنے اپنے زمانے میں جو تعریفات کیے تھے ان ہی کے مطابق علامہ اقبال کو بھی یہ ضرورت پیش آئی کہ موجودہ نظریات زمان و مکان کی روشنی میں زمان الٰہی کا مفہوم واضح کریں۔“ (۳)

سید برہان احمد فاروقی کے مضمون کے اس اقتباس میں، اقبال کے حوالے سے، ”قرآنی زمان الٰہی“ کا مفہوم واضح کرنے کی جس ضرورت کی جانب اشارہ کیا گیا ہے، افکار اقبال بالخصوص خطبات اقبال کا عمیق مطالعہ یہ حقیقت سامنے لاتا ہے کہ اقبال اس ضرورت کو پورا کرنے میں باحسن و کمال کامیاب ہوئے۔ اقبال، نہ صرف زمان و مکان الٰہی کے قرآنی

۱۔ بشیر الدین سید، ”اقبال کا تصور زمان“، مشمولہ اقبال باکمال، ص ۵۸۶

۲۔ اقبال نے خطبات میں متعدد بار عراقی کا ذکر کتاب ”غایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان والکائن“ کے مصنف کے طور پر کیا ہے جو درست نہیں۔ تحقیق سے ثابت ہو چکا ہے کہ اس کتاب کے اصل مصنف عین القضاۃ ہمدانی ہیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔

مقالات اقبال مرتبہ سید عبدالواحد مینٹی ص ۳۳۹-۳۴۰

تسلسلی خطبات اقبال مرتبہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد ص ۱۵۶۔

نیز

مولانا قاضی زلی خان عرشی کا مقالہ بعنوان ”اقبال اور عراقی“، مشمولہ نقوش اقبال نمبر ۱، ۱۹۷۷ء، ص ۱۲۶-۱۳۳

۳۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان مشمولہ ”زمان و مکان“ مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت، ص ۵۳۶

تصور کے اثبات میں کامیاب ہوئے ہیں بلکہ اسی تصور کے اثبات کے ذریعے انھوں نے حقیقتِ مطلقہ کا اثبات کر کے، انکارِ خدا اور ابطالِ مابعد الطبیعیات و مذہب کے تمام فلسفوں کا رد کر دیا ہے اور یوں اسلامی الہیات اور فلسفہ، بلکہ دنیائے فلسفہ کی تاریخ میں ایک نئے اور سنہرے باب کا اضافہ کیا ہے۔ اقبال کا یہ کارنامہ صرف اسلامی الہیات کی تشکیلِ جدید ہی نہیں بلکہ اسلامی عقائد کی حقانیت کا منہ بولتا ثبوت بھی ہے۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی رقمطراز ہیں

”قرآن کریم کے تصور کے منافی اس سے زیادہ اور کوئی تصور نہیں ہو سکتا کہ کائنات سوائے ایک بنے بنائے نقشے کے کچھ نہیں، جس کے مطابق کام ہو رہا ہے۔ قرآن کی تعلیم کے مطابق کائنات حرکیاتی ہے۔ یہ ایک ہر دم تکمیل پانے والی کائنات ہے، نہ کہ ایک مکمل چیز، جو اپنے خالق کے ہاتھوں سے بہت عرصہ پہلے نکل چکی تھی اور اب فضا میں مادے کے ایک بے جان ڈلے کی طرح ہر طرف پھیل چکی ہے، جس پر وقت کے گزرنے کا کچھ اثر نہیں ہوتا۔ خود ہم کو وقت کے توازن کا جو احساس ہوتا ہے اس سے اقبال نے حقیقتِ آخری کا ایک تصور حاصل کیا ہے جو ان کے نزدیک ایک ایسا خالص دوران ہے جس میں خیال، زندگی اور ارادہ ایک دوسرے سے ترکیب پا کر ایک عضوی وحدت بن جاتے ہیں۔ غرض زمان یا وقت اس حقیقتِ آخری کا ایک لازمی جزو ہے۔“ (۱)

اقبال، ابتداء ہی سے تصورِ زمان و مکان کی اہمیت سے باخبر تھے۔ اسی لیے اُن کے فلسفیانہ نظام میں یہ مسئلہ ایک اہم مقام رکھتا ہے۔ اگرچہ اُن کے خطبات، خطوط اور بعض دیگر نثری مضامین میں زمان و مکان سے متعلق اُن کے افکار کو بنیادی حیثیت حاصل ہے، تاہم اُن کی فارسی اور اردو شاعری میں بھی اس مسئلے سے متعلق خیالات کا بڑی خوبی سے اظہار ہوا ہے۔

”اسرارِ خدوی“ (۱۹۱۵ء) میں اقبال نے امام شافعیؒ کے قول ”الوقتُ سیفٌ“ کے عنوان کے تحت زمانے کی ماہیت اور اس کی اہمیت بیان کی۔ (۲) اور بتایا کہ وقت کی صحیح ماہیت سے واقفیت حیاتِ ابدی کی ضامن ہے۔ جس نے اس حقیقت کی پالیا اس نے نہ صرف زندگی کے سر بستہ رازوں سے پردہ اُٹھا دیا بلکہ ”لی مع اللہ“ کی بلند یوں پر سرفراز ہو گیا۔

تو کہ از اصلِ زمان آگم نہ
از حیاتِ جاوداں آگم نہ
تا کجا در روز و شب باشی اسیر
مرزِ وقت از لی مع اللہ یاد گیر
وقت را مثلِ مکان گستر دہ
امتیازِ دوس و فردا کردہ
وقت ما کو اول و آخر ندید
از خیابانِ ضمیر ما وسید

۱۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، ”اقبال کا تصورِ زمان و مکان“، مشمولِ زمان و مکان، ص ۱۲۶-۱۲۷

۲۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۷۵۔

زندگی از دہر و دہر از زندگی است

لا تَسْتَوِ الدُّهْرُ فَرَمَانِ نَبِیِّ اسْت (۱)

اسی نظم میں اقبال بتاتے ہیں کہ جو شخص زمانے کو محض دن اور رات کی تعداد سے نا پتا ہے وہ گمراہی میں ہے اور زمانے کی حقیقت سے واقف نہیں:

در دل خود عالم دیگر فکر	اے اسیرِ دوشِ دُفردا درِ فکر
وقت را مثلِ خطی پداشتی	در بگلِ خودِ تخمِ ظلمتِ کاشتی
فکرِ تو ہیوود طولی روزگار	باز ہا پیاتہ لیل و نہار
مشتہ ای مثلِ ہاں باطل فروش (۲)	ساختی ایں رشتہ را زتا ردوش

بانگِ درا (۱۹۲۳ء) کی نظم ”نصرِ راہ“ میں اقبال یہی بات اس انداز میں کہتے ہیں:

تو اسے پیاتہ امروز و فردا سے نہ تاپ

سرِ آدم ہے، ضمیر کن فکان ہے زندگی (۳)

اقبال کے خیال میں انسانی زندگی کا المیہ یہ ہے کہ بجائے زمان کی اصل حقیقت کو سمجھ کر زندگی کو آبدار بنانے کے انسان زمان کو تسلسلی سمجھ کر گردشِ لیل و نہار میں اسیر ہو جاتا ہے۔ (۴) ”پیامِ شرق“ (۱۹۲۳ء) کی نظم ”نوائے وقت“ (۵) اقبال کے تصورِ زمان کو نہایت عمدہ پیرائے میں پیش کرتی ہے:

خورشید بہ دامِ من، انجمِ مگرِ بیا من
در من مگرِ منچم، در خودِ مگرِ جانم
در شہر و بیابانم، در کاخ و شہستانم
من در دم و در نام، من عیشِ فراوانم
من تیغِ جہاں سو دم، من چشمہٴ حیوانم
چنگیزی و تیموری شتہ زغبارِ من
حکامہٴ افروگی، یک جستہ شرارِ من

۱۔ کلیاتِ اقبالِ قاری، ج ۲، ص ۷۲

۲۔ ایضاً، ج ۱، ص ۷۲۔

۳۔ کلیاتِ اقبالِ اردو، ج ۱، ص ۲۸

۴۔ کلیاتِ اقبالِ قاری، ج ۱، ص ۷۳

۵۔ ایضاً، ج ۱، ص ۲۵۹۔ ۲۶۰

انسان و جہاں او، از نقش و نگار من
 خونِ جگر مرداں، سامانِ بہارِ من
 من آتشِ سوزانم، من روضہٗ رضوانم
 آسودہ و سیارم، این طرفہ تماشا میں
 در بادۂ امروزم، کیفیتِ فردا میں
 پنہاں بہ ضمیرِ من صد عالمِ رعنا میں
 صد کوکبِ غلطاں میں، صد گنبدِ خضرا میں
 من کسوتِ انسانم، بھراہمنِ یزدانم
 تقدیرِ فسونِ من، تدبیرِ فسونِ تو
 تو عاشقِ لیلائے، من دھبِ جنوں تو
 چوں روحِ رواں پاکم از چند و چگون تو
 تو رازِ درونِ من، من رازِ درونِ تو
 از جانِ تو پیدا یم، در جانِ تو پنہانم
 من رہرو تو منزل، من مزرعِ تو حاصل
 تو سازِ صد آہنگے، تو گرمیِ اسِ محفل
 آوارۂ آب و گل، دریابِ مقامِ دل
 گنجیدہ بہ جاے میں، اسِ قلمِ بے ساحل

از مویج بلند تو سربرزدہ طوقانم (۱)

اس نظم کی اہمیت کے پیشِ نظر، اس کا خلاصہ بزبانِ اردو، ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کے الفاظ میں پیش کیا جاتا

ہے:

”یہ نظم زمان کو بہت اچھی طرح پیش کرتی ہے۔ طبعیاتی وقت جو زمان۔ مکان سلسلہ کی ایک سمت ہے، اضافی ہے۔ لیکن اصل زمان کو قرآن کریم نے وحدت اور کثرت قرار دے کر تقدیر کے نام سے موسوم فرمایا ہے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جب کہ اس کو امکانات کے ظہور سے پہلے دیکھا جائے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جب کہ اس کو تواتر کے قید و بند سے آزاد کر دیا جائے۔ یہ وقت جو تقدیر ہے حقیقی ہے اور تمام اشیا کی جان ہے۔ یہ وقت محض یکساں آفات کا اعادہ

نہیں ہے بلکہ اس کا ہر لمحہ بالکل جداگانہ ہے اور اس سے نئی اور انوکھی اشیا کی تخلیق ہوتی ہے۔ حقیقت میں وجود رکھنا معمولی (تسلسلی) وقت کی جگہ بند یوں سے آزادی کے مترادف ہے۔ حقیقت میں موجودہ کرہم تسلسلی وقت کو لمحہ پہ لمحہ تخلیق کرتے ہیں اور یہ تخلیق بالکل آزادانہ اور غیر مقلدہ ہوتی ہے۔ وقت کی اس آزاد تخلیقی حرکت پر زندگی کی ساری جدوجہد کا دارومدار ہوتا ہے۔ چنانچہ وقت انسان سے مطالب ہو کر کہتا ہے کہ میری اصل حقیقت کو معلوم کرنے کے لیے تو خود اپنے اندر دیکھ کہ میں تیری جان ہوں۔ میں شہر، بیابان، جھونپڑی اور محل ہر جگہ پر چھایا ہوا ہوں۔ میں موت کے گھاٹ میں اتارتا ہوں اور زندگی بھی بخشا ہوں۔ دنیا میں یہ جتنے رنگاے ہوتے رہتے ہیں، یہ سب میرے ہی ادنیٰ کرشمے ہیں۔ وزخ اور جنت میرے ہی دو بہروپ ہیں۔ میں ساکن بھی ہوں اور متحرک بھی۔ میرے امکانات کی کوئی حد نہیں۔ ابھی سینکڑوں کائنات میرے ضمیر میں پوشیدہ ہیں۔ میں انسان کا لباس بھی ہوں اور بیجاں کا پیرا ہن بھی۔ تو صرف تدبیر ہی کر سکتا ہے لیکن تقدیر بالآخر میری ہی ہوتی ہے۔ مجھ میں تیرا راز تو تجھ میں میرا راز پوشیدہ ہے۔ میں تیرے شعور سے لگا ہوں اور تیرے ہی شعور میں ختم ہو جاتا ہوں کیونکہ منہاج اور مقصود تو ہی ہے۔ ساری کائنات میں تیرے ہی دم سے مری مخلوق ہے۔ پھر تو کیوں ادھر ادھر بھٹکتا پھرتا ہے۔ اگر تو مقام دل کو پا جائے تو ساری کائنات تجھ میں سما جاتی ہے اور تیری بلند آہنگیوں سے میرے دریا میں بھی طوفان اٹھتے ہیں۔“ (۱)

”جاوید نامہ“ (۱۹۳۲ء) میں، اقبال نے زمان و مکان کے فشرے ”زوران“ کی زبانی یہ حقیقت واضح کی ہے۔ (۲) کہ ہر انسانی عمل زمان کی تقدیر سے وابستہ ہے۔ زندگی موت اور حشر سب زمان ہی کی حرکتیں ہیں۔ فشرے، انسان اور کائنات سب زمان ہی میں واقع ہیں اور زمان حقیقت مطلقہ کا لازمی جزو ہے:

گفت زردانم جہاں را قاہرم	ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم
بستہ ہر تدبیر یا تقدیر من	ناطق و صامت ہمہ تغیر من
غفچہ اندر شاخ من بالذمن	مرغک اندر آشیان نالذمن
من حیاتم، من مہاتم، من نشور	من حساب و دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ درہم من است	عالم شش روزہ فرزند من است
ہر گلے کو شاخ می چینی منم	آم ہر چیز کہ می بینی منم (۳)

”ہال جبریل“ (۱۹۳۵ء) کی اہم ”مسجد قرطبہ“ میں اقبال بتاتے ہیں کہ زندگی زمانے کے مسلسل تغیر و حرکت ہی کا

دوسرا نام ہے:

سلسلہ روز و شب نقشِ مگرِ حادثات
سلسلہ روز و شب اصلِ حیاتِ ممات

۱۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، ”اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین“، ص ۱۳۳-۱۳۴

۲۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۶۱۳-۶۱۴

سلسلہ روز و شب تارِ حرمِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلہ روز و شب سازِ ازل کی فضاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات (۱)

”بال جبریل“ ہی کی نظم ”زمانہ“ (۲) میں اقبال خود زمانے (وقت) سے اُس کی صفات کا اظہار کر دیتے ہیں۔ اس نظم میں ”فاعلِ انا“ کے تسلسلی وقت کا بھی ذکر ہے۔ اقبال زمانے کی زبانی کہتے ہیں کہ حوادث و واقعات یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ لیکن اصل زمان یہ تسلسلی وقت نہیں بلکہ اصل زمان میں خود زندگی اور تقدیر پوشیدہ ہے مگر عارفانہ نظر نہ رکھتے والا انسان زمان کی اس اصل حقیقت سے آگاہ نہیں ہو سکتا:

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرفِ محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ
مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیحِ روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ
ہر ایک سے آشنا ہوں، لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
کسی کا راکب، کسی کا مرکب، کسی کو عبرت کا تازیانہ
میرے خم و بیچ کو نجوی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
حدف سے بیگانہ تیر اُس کا، نظر نہیں جس کی عارفانہ

علامہ اقبال نے اپنے مثنوی ”گلشنِ رازِ جدید“ میں بھی زمان کو مکان کے اعتباری تصورات کی بڑی شدت سے تردید کی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ انسان اعتباری زمان و مکان کی قید سے نکل کر برقی دیدِ حق اور وصالِ حق کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔ وہ ایمان کے لیے قیدِ زمان اور جولائی عمل کے لیے قیدِ مکان کو نحوِ دلائلی قرار دیتے ہیں:

سہ پہلو ایس جہان چو وچہداست خرد کیف و کم او را کند است
زمانش ہم مکانش اعتباری است زمین و آسمانش اعتباری است

۱۔ کلیات اقبال، اردو، ص ۳۱۹، ۳۲۰

۲۔ ایضاً، ص ۳۵۸۔ ۳۵۹

۳۔ ایضاً

کمال رازہ کن و آماج دریاب
 جو مطلق دریں دیر مکافات
 حقیقت لازوال و لامکان است
 کران او دروں است و بروں نیست
 درویش خالی از بالا و زیر است
 ابد را عقل ما ناسازگار است
 حقیقت را چو ما صدپارہ کردیم
 خرد در لامکان طرح مکان بست
 زماں را در ضمیر خود ندیدیم
 مہ و سالت نمی ارزد یک جو
 تن و جان را دو "تا گفتن" کلام است
 بجاں پوشیدہ رمز کائنات است
 یکی را آں چناں صد پارہ کردیم
 کہن دیرے کہ بنی مشبہ خاک است؟
 حکیمان مُردہ را صورت نگار اند
 دریں حکمت دلم چیزے ندید است
 من این گویم جہاں در انقلاب است
 زاعداد و شمار خویش بگذر
 جہاں چند و چون زیر نگین کن!
 ولین حکمت دیگر بیاموز
 مقام تو بروں از روزگار است
 بخود رس از سر ہنگامہ برخیز
 چو آتش خویش را اندر جہاں زن
 پیاں نارسیدن زندگی است

رخم کئے معراج دریاب
 کہ مطلق نیست جو "نور السلوت"
 مگر دیگر کہ عالم بے کران است
 درویش پست و بالا کم فزوں نیست
 ولے بیرون اور دست پذیر است
 "یکی" از گیر و دیر او ہزار است
 حمیز ثابت و سیارہ کر دیم
 چو زقارے زماں را بر میاں بست
 مہ و سال و شب و روز آفریدیم
 بحرف "کم ہشم" غوطہ زن شو
 تن و جان را دو "دیدن" حرام است
 بدن حالے ز احوال حیات است
 عدد بجز شمارش آفریدیم
 دے از سرگذشت ذات پاک است
 پد موسے "دم عیسے" ندا رند
 برائے حکمت دیگر تپید است
 درویش زندہ و دریچ و تاب است
 یکے درخود نظر کن پیش بگذر
 مگردوں ماہ و پرویں را کہیں کن
 رہاں خود را ازیں مگر شب و روز
 طلب کن آں ہمیں کے بے یار است
 تو خود را در ضمیر خود فردریز
 شخوں بر مکاں و لامکان زن
 سفر مارا حیات جاودانی است

زمانی تابہ جولان مہ ما
 بخود عظیم و بے تاب نمودیم
 دما دم خویش را اندر کیس باش
 تب و تاب محبت را فنا نیست
 محبت؟ ذوقی انجائے ندارد
 کمال زندگی دیدار ذات است
 چنان با ذات حق خلوت گزینی
 مقور شو ز نور "من یزانی"
 مکان و جم زماں گرد رو ما
 کہ مامو جسیم وا از قعر وجودیم
 گریزاں از گماں سوئے یقین باش
 یقین و دید را نیز انتہا نیست
 طلوع صبح او شامے ندارد
 طریقتش رستن از بند جہات است
 ترا او بیند و او را تو بینی
 مژہ برہم مزن تو خود نمائی

کے کو "دید" عالم را امام است

من و تو تا تمام اوقام است (۱)

اقبال کے نزدیک انسان کے اس رکی زمان و مکان کی اہمیت "اصطلاحات" اور "انداز بیان" سے زیادہ کچھ نہیں:

وہی اصل مکان و لامکان ہے

مکان کیا شے ہے انداز بیان ہے

خصر کیوں کر بتائے کیا بتائے

اگر مائی کہے دریا کہاں ہے (۲)

مقام فکر ہے پیکش زمان و مکان

مقام ذکر ہے سبحان ربی الاعلیٰ (۳)

اسی طرح یہ قطعات در با عیادت بھی اقبال کے اسی تصور زمان و مکان کی ترجمانی کرتی ہیں:

جہان دل جہان رنگ و بو نیست

زمین و آسمان و چار سو نیست

دروپست و بلند و کاخ و گونیت

دریں عالم بجز اللہ ہو نیست (۴)

☆☆☆☆

۱۔ کلیاتہ اقبال فارسی میں ۵۳۶-۵۵۹ (اشعار مشہور کے مختلف مقامات سے لیے گئے ہیں)

۲۔ کلیاتہ اقبال اردو میں ۳۱۱

۳۔ ایضاً میں ۵۳۵

۴۔ کلیاتہ اقبال فارسی میں ۱۰۰۲

نگہ دید و خرو پیکانہ آدرود
مے آشائے کہ دل کروند نامش
کہ بناید جهان چار سو را
بخویش اندر کشید این رنگ و بورا (۱)

☆☆☆☆

دل آں بجز است کو سائل نہ درزد
ازاں سِلے کہ صد ہا موں بگیرد
نہنگ از بہت مویں بلرزد
فلک با یک حباب ادیرزد (۲)

☆☆☆☆

جہان ما کہ پایانے ندارد
یکے بر دل نظر داکن کہ بنی
چو مای در بیم لایم غرق است
بیم لایم در یک جام غرق است (۳)

☆☆☆☆

جہاں مشعل و دل حاصل اوست
نکاو ما دوین افتاد ورنہ
ہمیں یک قطرہ خون مشکل اوست
جہان ہر کے اندر دل اوست (۴)

☆☆☆☆☆

توی گوئی کہ دل از خاک و خون است
دلی ما گرچہ اندر سینہ ماست
مگر قہار ظلم کاف دنون است
دین از جہان ماہردن است (۵)

☆☆☆☆

دلی ما آتش و تن مویں دودش
بذکر نیم شب جمعیت او
تہید و مہدم ساز دودش
چو سہا بے کہ بندو چوب غودش (۶)

☆☆☆☆

دلی من راز دار جسم و جان است
چہ غم گر یک جہاں گم شد ز چشم
نہ پنداری اجل برمن گران است
ہنوز اندر خمیرم صد جہان است (۷)

۱۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۱۰۰۲

۲۔ ایضاً، ص ۹۹۹

۳۔ ایضاً، ص ۳۱۷

۴۔ ایضاً، ص ۱۹۷

۵۔ ایضاً، ص ۱۰۰۰

۶۔ ایضاً، ص ۹۹۹

۷۔ ایضاً، ص ۳۳۲

چہ غم داری حیاتِ دل زدم نیست
خوڑ اے کم نظر اندیشِ مرگ

کہ دل در حلقہ بود و عدم نیست
اگر دم رفت، دل باقی ست غم نیست (۱)

☆☆☆☆

دلی من در طلسم خود اسیر است
پرس از صبح و شام ز آفتابے

جہاں از پرتوِ ادناپ گیر است
کہ پیشِ روزگارِ من پر راست (۲)

☆☆☆☆

خود دیکھے اگر دل کی نگاہ سے
فقط اک گردشِ شام و سحر ہے

جہاں روشن ہے نورِ لا الہ سے
اگر دیکھیں فروغِ مہر و مہ سے (۳)

☆☆☆☆

مکانی ہوں کہ آزاد مکاں ہوں
وہ اپنی لا مکانی میں رہیں مست

جہاں میں ہوں کہ خود سارا جہاں ہوں
مجھے اتنا بتادیں ”میں“ کہاں ہوں (۴)

☆☆☆☆

ہر اک ذرہ میں ہے شاید مکینِ دل
اسیرِ دوش و فردا ہے و لیکن

اسی جلوت میں ہے خلوتِ نشیں دل
غلامِ گردشِ دوراں نہیں دل (۵)

☆☆☆☆

نکہ ابھی ہوئی ہے رنگ و بو میں
نہ چھوڑ اے دل فغانِ صبحکای

خود کھوئی گئی ہے چارو میں
اماں شاید لے اللہ تھو میں (۶)

اور یہ شعر کہ:

خود ہوئی ہے زمانِ دمکاں کی زناری

نہ ہے زمان نہ مکاں لا الہ الا اللہ (۷)

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۳۷

۲۔ ایضاً، ص ۲۲۰

۳۔ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۷۳۵

۴۔ ایضاً، ص ۳۰۶

۵۔ ایضاً، ص ۳۰۷

۶۔ ایضاً، ص ۳۰۸

۷۔ ایضاً، ص ۵۲۷

اس طرح اقبال کے نزدیک زمان و مکان کے رکھی پیانے انسانی ذہن کی پیداوار ہیں۔ یہ زمان و مکان خالصتاً عقلی اور مادی ہے۔ اس میں روحانی کشف و سرور کو قطعاً کوئی دخل نہیں۔ زمان و مکان کا یہ تصور اعتباری ہے، حقیقی نہیں وقت کی اصل حقیقت کو جاننا ضروری ہے، مگر محسوس کا خوگر اور روز و شب کے پیمانوں کا اسیر انسان اس کی حقیقت سے آگاہ نہیں ہو سکتا۔ روز و شب اور امر و زور و فرا کے پیمانوں سے زمانے کو ناپنا تو گمراہی ہے۔ پس انسان نے اسی ”تسلسلی زمان“ اور محسوس مکان کو اصل حقیقت سمجھ لیا ہے۔ اصل زمان یہ تسلسلی زمان نہیں، اسی طرح چار ستونوں پر مشتمل یہ مکان بھی اعتباری ہے، نہ کہ حقیقی۔ اصل زمان تو وہ ہے، جس کی تقدیر سے، انسان کی ہر تدبیر وابستہ ہے۔ زندگی، موت اور حشر سب اس زمان کی حرکتیں ہیں۔ انسان، فرشتے اور یہ کائنات (مکان) اسی زمان میں واقع ہیں۔ یہ زمان حقیقت اولیٰ کا لازمی جزو ہے۔ یوں، اقبال، اپنی شاعری میں عام تجربے میں آنے والے زمان و مکان کو اعتباری قرار دیتے ہوئے اس سے ماوراء اور بلند سطحی زمان و مکان کی جانب واضح اشارے کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ طبعی زمان و مکان جس میں انسانی عقل چکر لگاتی ہے، اصل حقیقت نہیں۔ اقبال، اسلامی تعلیمات کے مطابق زمان کو حقیقی مانتے ہیں، اور اسی سے اُن کے ہاں کائنات کا حرکی اور تخلیقی مسلسل کا تصور نمایاں ہوا ہے، مگر اُن کے نزدیک حقیقی زمان و مکان یہ نہیں جسے ہم حقیقی مانتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جس حقیقت کو ہم زمانے کے نام سے یاد کرتے ہیں وہ کوئی ایک تصور نہیں ہے بلکہ خارج میں اشیاء کو معلوم کرنے کا ایک پیانا ہے۔ یہ حقیقی زمان نہیں اور نہ ہی ہمارے حسی اور اک میں آنے والے استیلا کا اسیر مکان ہی آخری اور حتمی تجربہ ہے۔ لہذا وہ بار بار اس جانب اشارہ کرتے ہیں کہ ع

اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۱)

☆☆☆

کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں (۲)

☆☆☆

ہر لحظہ ہے سالک کا زماں اور مکاں اور (۳)

اور خطبات میں یہ اشارے اُس وقت معنی کا جامہ پہن کر محسوس صورت اختیار کر جاتے ہیں۔ جب اقبال بتاتے ہیں کہ زمان و مکان سکونی اور معین نہیں بلکہ ان کا مفہوم وجود کے مراتب سے بدلتا جاتا ہے۔ زمان و مکان جامد، اٹل اور نہ بدلنے والے ہونے یا جہات نہیں، جیسا کہ تجربے کی عام سطح پر زمان و مکان کو سمجھا جاتا ہے، بلکہ یہ ہونے یا جہات خود ہم سے برتر یا فردتہستوں کے تعلق سے نئے مفہوم کی گنجائش رکھتے ہیں۔ لہذا تجربے کا ایک ایسا درجہ بھی ہو سکتا ہے جو زمان و مکان

کی قیود سے آزاد ہو۔ اور اگر تجربے کی ایسی سطحیں ممکن ہیں جو ”زمانی و مکانی“ تعینات سے آزاد حقیقت فی نفسہ کا انکشاف کرتی ہیں تو پھر مابعد الطبیعیات بھی ممکن ہے۔ (۱) اس طرح اقبال ”زمان و مکان الہی“ کے تصور تک پہنچتے ہیں۔ اس کے ذریعے ایک طرف مابعد الطبیعیات، مذہبی عقائد اور جو دہاری تعالیٰ کا اثبات کرتے ہیں تو دوسری طرف یہ تصور ان کے تصور حقیقت مطلق کی نہایت اہم خصوصیات بھی متعین کرتا ہے۔

علامہ اقبال اپنے پہلے ہی خطبے میں کائنات کی حقیقت کو سمجھنے اور اسے صخرہ کر لینے کے حوالے سے زمان و مکان کی اہمیت بیان کرتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ قرآن پاک کے ارشادات ہی کو حوالہ دیتے ہیں۔ وہ قرآن مجید کی روشنی میں کائنات کی ماہیت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کائنات کی تخلیق کوئی کھیل تماشا نہیں۔ (۲) اقبال اس کے ثبوت میں مندرجہ ذیل آیات پیش کرتے ہیں:

”وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَإِبْتِغَاءٍ لِّمُنَافٍ مِّنَّا مُخْتَصِمًا إِلَّا لِيُظْهِرُوا الْآيَاتِ وَلِيُنذِرُوا لِقَوْمٍ يُخَافُونَ“ (۳۸: ۳۳)

ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور ان کے اندر جو کچھ ہے، محض کھیل تماشا کے طور پر تخلیق نہیں کیا۔ ہم نے ان کو ایک نہایت سنجیدہ مقصد کے لیے پیدا کیا ہے۔ مگر زیادہ تر لوگ اس کا شعور نہیں رکھتے۔

إِنِّ عَلَى الْفَلَكِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْأَنْجَافِ أَلْمَلِ وَالْأَشْجَارِ أَلْيَاتِ الْوَلِيِّ الْكَاتِبِ ﴿۱۹۱﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ جَمِيعًا وَتَقْوُوا وَعَلَىٰ كُلِّ نَجْمٍ وَخَلْقٍ لِّىَ عِلْمٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ عَلَدًا بَاطِلًا (۱۹۱-۱۹۰)

”جے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کے بدلنے میں بڑی نشانیاں ہیں“ اہل عقل کے لیے: وہ عقل مند جو یاد کرتے رہتے ہیں اللہ تعالیٰ کو کھڑے ہوئے اور بیٹھے ہوئے اور پہنوں پر لیٹے ہوئے اور غور کرتے رہتے ہیں آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں اور (تسلیم کرتے ہیں): اے ہمارے مالک! انہیں پیدا فرمایا تو نے یہ (کارخانہ حیات) بے کار۔“

يُؤَيِّدُ لِي الْفَلَاحُ مَا يَنْفَعُ (۳۵: ۱)

وہ اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔“ (۳)

اقبال جاتے ہیں کہ یہ کائنات کوئی جامد شے نہیں، جو تکمیل شدہ ہو اور جس میں کسی تبدیلی یا تغیر کی گنجائش نہ ہو، بلکہ شاید اس کے اندر نو تو آخر پیدائش نوخواہیدہ ہے۔ (۴) اس پر اقبال ذیل کی آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

”فَلَنُصِِّرَ دَاوُدَ الْأَرْضَ فَظَرْوَعَيْنِ يَذَّابِلُ الْفَلَاحُ نَحْمُ اللَّهُ يَخْلُقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ“ (۲۹: ۲۰)

۱۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۲۵

۲۔ تجدید نگریات اسلام، ص ۲۳

۳۔ ایضاً، ص ۲۳-۲۴

۴۔ ایضاً، ص ۲۴

”ان سے کہو کہ وہ زمین کی سیر کریں اور دیکھیں کہ خدا نے کس طرح اشیاء خلق کی ہیں۔ اس کے بعد بھی خدا انہیں دوبارہ پیدا کرے گا۔“ (۱)

اقبال کہتے ہیں کہ کائنات کی یہ پراسرار جنبش و حرکت، دن اور رات کا آنا جانا اور نظر آنے والے وقت کا یہ بے آواز سلسلہ، اللہ کی عظیم ترین نشانیوں میں سے ہے۔ (۲) اس ضمن میں اقبال یہ آیت پیش کرتے ہیں۔

”يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ لَيْسَ لَهُ زَلْزَلَةٌ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ الْبَاسِرُ“ (۲۳ ۳۳)

خدا ان کو رات میں اور رات کو دن میں تبدیل کرتا رہتا ہے۔ اس میں دیکھنے والوں کے لیے بڑی مہرت ہے۔“ (۳)

ساتھ ہی اقبال رسول پاک ﷺ کی یہ حدیث مہار کہ نقل کرتے ہیں:

”زمانے کو ہر امت کو یکے کے بعد زمانہ تو خود خدا ہے۔“ (۴)

اس طرح اقبال کے نزدیک وقت ایک ایسی حقیقت ہے جس کے اندر زندگی حرکت اور تخلیق کرتی جاتی ہے۔ کائنات ایک تغیر پذیر کیفیت ہے جو ایک خاص مقصد کی طرف بڑھتی جا رہی ہے۔ داخل اور خارج کی یہ مسلسل تبدیلی وقت کے بغیر خیال میں نہیں آ سکتی۔ مذکورہ حدیث مہار کہ بیان کر کے اقبال نے، زمانے سے متعلق اپنے تصور کی ایک مضبوط بنیاد رکھ دی ہے کہ زمان حقیقت میں وہ نہیں جو ہم سمجھتے ہیں۔ اصل میں اس کی حقیقت کچھ اور ہے۔ اگلے خطبات میں اقبال اسی حقیقت کی تلاش میں آگے بڑھتے دکھائی دیتے ہیں۔

دوسرے خطبے میں اقبال اپنی بات کو آگے بڑھاتے ہوئے ہستی کے تین مدارج یعنی مادہ، حیات اور شعور میں سے مادیت کی بحث کے ضمن میں بر سکے، پروفیسر وائٹ ہیڈ، نیوٹن، ڈیو، اشاعرہ، ابن حزم، برٹریڈ رسل، برگساں، آئن سٹائن اور اوس ہنسکی کے تصورات زمان و مکان سے بحث کرتے ہیں۔

اقبال، مادیت کے قدیم نظریے کا ابطال کرنے والے سائنس کے نئے نظریات کا خیر مقدم کرتے ہیں۔ (۵) اور انہیں اسلامی تعلیمات کے قریب ثابت کرتے ہیں۔ اقبال بتاتے ہیں کہ طبعیات ایک تجربی علم ہے جو کسی تجربے کے حقائق سے بحث کرتا ہے۔ یہ مادی دنیا کا مطالعہ ہے یعنی وہ دنیا جو ہمارے حواس سے منکشف ہوتی ہے۔ (۶) اس نے مرنے کائنات کا مطالعہ خالص مادی اور میکانی اصول پر کیا اور یہ مان لیا کہ مادہ ہی اس کائنات کی اصل ہے اور اس سے باہر کسی چیز کا وجود نہیں۔ (۷) اس کا مطلب یہ ہے کہ غیر مرنے والے حقائق و حوادث اس کے دائرہ مطالعہ سے خارج ہیں۔ اس لیے وہ انہیں

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۲۳

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً، ص ۳

۴۔ ایضاً، ص ۲۵

۵۔ ایضاً، ص ۵۲-۵۹

۶۔ ایضاً، ص ۵۰-۵۱

۷۔ ایضاً، ص ۵۱

تسلیم نہیں کرتا۔ اور یہی بات اقبال کے لیے قابل قبول نہیں۔ طبعیات کا قدیم مادی نظریہ فطرت کو خالص مادی حیثیت میں دیکھتا اور سمجھتا ہے۔ اقبال اس نظریے کے نمائندوں کے طور پر نیوٹن اور زیو کوپرش کرتے ہیں۔ نیوٹن نے یہ کہہ کر کہ مکان ایک علاقے مطلق ہے جس میں اشیاء رکھی ہیں، مکان کو مطلق اور ماوے کو قائم بالذات شے قرار دے دیا۔ (۱) اس طرح فطرت جامد شے قرار پائی۔ لہذا اقبال یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ:

”کیا مکان ایک قائم بالذات علاقہ ہے جس میں اشیاء موجود ہیں اور اگر تمام اشیاء اس میں سے نکال لی جائیں تو وہ پھر

بھی موجود رہے گا۔“ (۲)

اس کے جواب میں اقبال پروفیسر وائٹ ہیڈ اور آئن سٹائن کے حوالے سے بات کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ کے نزدیک فطرت کوئی جامد حقیقت نہیں جو ایک غیر متحرک خلا میں واقع ہو بلکہ واقعات کا ایک ایسا نظام ہے جو ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ کی صفت رکھتا ہے جسے فکر انسانی جدا جدا ایسے ساکنات میں بانٹ دیتا ہے جن کے آپس کے تعلق سے زمان و مکان کے تصورات وجود پااتے ہیں۔ (۳) اسی طرح اقبال بتاتے ہیں کہ آئن سٹائن کے خیال میں بھی مکان ایک حقیقت ہے۔ مگر اس کائنات کا مشاہدہ کرنے والے کے نزدیک اضافی ہے۔ وہ نیوٹن کے مکان مطلق کے تصور کو رد کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک مشاہدہ کیا جانے والا معروض تغیر پذیر ہے۔ یہ مشاہدہ کرنے والے کے لیے اضافی ہے۔ اس کی کمیت، شکل اور حجم میں مشاہدہ کرنے والے کی حالت و رفتار اور ماہیت کے مطابق تغیر آتا جائے گا۔ حرکت اور سکون بھی مشاہدہ کرنے والے کے لیے اضافی ہیں۔ لہذا قدیم طبعیات کے نظریے کے مطابق خود بخود مادہ نام کی کوئی چیز موجود نہیں۔ (۴) اقبال قدیم یونانی فلسفی زینو کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ اُس نے حرکت مکان کو غیر حقیقی قرار دے کر مکان کو بھی غیر حقیقی بنا دیا تھا:

”زینو کا خیال تھا کہ حرکت بظاہر تو دکھائی دیتی ہے لیکن دراصل یہ محض ایک التباس ہے۔ حقیقت ایک ہے جس میں کوئی

حرکت نہیں۔ حرکت کے غیر حقیقی ہونے کا مطلب مکان کے قائم بالذات ہونے کے تصور کا غیر حقیقی ہونا ہے۔“ (۵)

اقبال بتاتے ہیں مسلم فلاسفہ میں سے اشاعرہ نے زینو کی اس بات سے اختلاف کیا اور حدید فلاسفہ مثلاً برگساں اور برٹنڈ رسل نے مکان کے آزاد وجود اور اس میں حرکت کے امکان کو تسلیم کیا ہے۔ (۶) اور آئن سٹائن بھی مکان کو حقیقی مگر اضافی قرار دیتا ہے۔ اس طرح اقبال، برٹکل، وائٹ ہیڈ، آئن سٹائن، اشاعرہ، برگساں اور کے نظریات استنباط کر کے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

۱۔ نتیجہ فکریات اسلام، ص ۵۳

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً ص ۶۶

۵۔ ایضاً ص ۵۳

۶۔ ایضاً

”طبیعیات کے لیے اب خود اپنی ہی بنیادوں پر تنقید ناگزیر ہو گئی ہے جس کی بنا پر اس کے اپنے بنائے ہوئے بت بھی از خود ٹوٹ پھوٹ گئے ہیں اور خواہی رو یہ جو سائنسی مادیت کی اصران کے طور پر ظاہر ہوا تھا اب مادہ کے خلاف ہو گیا ہے۔ اب چونکہ اشیاء موضوعی حائث نہیں جن کا سبب ناقابل ادراک شے یعنی مادہ ہے اور وہ حقیقی مظاہر ہیں جن سے فطرت کا ہیئت متشکل ہوتا ہے اور جن کو ہم فطرت کی حیثیت سے جانتے ہیں۔“ (۱)

اقبال آئن سٹائن کے نظریے اضافیت کی تعریف کرتے ہیں۔ (۲) اور برٹریڈ رسل کے حوالے سے اس کی اہمیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ممتاز ماہر طبیعیات آئن سٹائن نے تو مادہ کے تصور کے پرچھے اڑا دیے ہیں۔ اس کی دریافتوں نے انسانی فکر کے پورے نظام میں ایک دور رس انقلاب کی بنیادیں فراہم کر دیں ہیں۔ لارڈ ولیم برٹریڈ رسل کے بقول ”نظریہ اضافیت نے زمان کو مکان۔ زمان“ میں مدغم کر کے جاہر کے رواجی نظریے پر کاری ضرب لگائی ہے جو فلاسفہ کے دلائل سے کہیں بڑھ کر ہے۔ ہم عامہ کے نزدیک مادہ زمان میں ہے اور مکان میں حرکت کرتا ہے مگر جدید اضافیت کی طبیعیات میں یہ امر اب قابل قبول نہیں۔ مادے کا ایک ٹکڑا اب بدلتی ہوئی حالتوں میں برقرار رہنے والی چیز نہیں رہا بلکہ باہم مربوط واقعات کا ایک نظام ہے۔ مادہ کی محسوس جسمیت مہمل ہو کر رہ گئی ہے۔“ (۳)

اسی طرح اقبال، جدید سائنسی اور فلسفیانہ نظریات کی مدد سے یہ ثابت کرتے ہوئے کہ مادیت کے قدیم تصور کے برخلاف عالم مادی کی کوئی چیز بھی اپنا مستقل وجود نہیں رکھتی، دراصل وہ عام تجربے کی سطح، جو انسانی زمان و مکان تک محدود ہے اور جس کی بنا پر ع

خود ہوئی ہے زمان و مکان کی زقاری (۴)

سے ماوراء اور بلند تر سطح کی نشاندہی کی جانب بڑھ رہے ہیں اور بتانا چاہتے ہیں کہ

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا

کہ تیرے زمان و مکان اور بھی ہیں (۵)

اور تجربے کی اس عام سطح پر حواس کے ذریعے انسان کے ادراک میں آنے والے اس زمان و مکان کے سوا ع

اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۶)

لہذا اقبال، پروفیسر وائٹ ہیڈ کی اس رائے کو، کہ کائنات کوئی جامد شے نہیں بلکہ یہ واقعات و حوادث کا ایک ایسا

۱۔ تجزیہ لکچریات اسلام، ص ۵۲

۲۔ اس نظریے سے اقبال کے اختلاف کا تجزیہ، باب ”اقبال اور مغربی فلاسفہ و سائنسدان“ میں کیا جائے گا۔

۳۔ تجزیہ لکچریات اسلام، ص ۵۲-۵۳

۴۔ لکچریات اقبال اردو، ص ۵۲

۵۔ ایضاً، ص ۳۹۰

۶۔ ایضاً، ص ۳۲۰

مجموعہ ہے جس کے اندر مسلسل حقیقی سیلان پایا جاتا ہے، فطرت کے عبور فی الزمان کی اہم خصوصیت اور تجربے کا ایک اہم پہلو اور معنویت قرار دیتے ہیں۔ ساتھ ہی اقبال اس کی تائید قرآن مجید سے حاصل کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ:

”زمان میں فطرت کے سرور کے یہ صفت تجربے کی وہ معنویت ہے جس پر قرآن حکیم خاص طور پر زور دیتا ہے۔“ (۱)

اقبال اس ضمن میں پہلے پیش کی گئی آیات (۲) کے علاوہ مندرجہ ذیل آیات پیش کرتے ہیں:

”إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۱۰:۶)

یہ شک رات اور دن کے ادل بدل میں اور اللہ نے جو کچھ پیدا فرمایا اس میں نشانیاں ہیں، ان لوگوں کے لیے جو عقلی ہیں۔

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ جُلُفًا لِّمَن أَرَادَ أَنْ يَذْهَبَ وَلِمَن أَرَادَ أَنْ يَكُونُوا (۶۲:۶۵)

اور وہی ہے جس نے دن اور رات کو بنا دیا، ایک دوسرے کے پیچھے آنے والا، ہر اس شخص کے لیے جس نے ارادہ کیا نصیحت لینے کا یا وہ شکر گزاری کا تہیہ کیے ہوئے ہے۔

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُخْرِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُخْرِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُخْرِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ (۳۱:۲۹)

کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ رات کو دن میں دن کو رات میں داخل کرتا ہے اور اس نے چاند اور سورج کو سحر کر رکھا ہے، ایک وقت مقرر تک کے لیے۔

يُخَوِّذُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُخَوِّذُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ (۳۹:۵)

اور وہ رات کو دن پر اور دن کو رات پر لپیٹ دیتا ہے۔

وَهُوَ الَّذِي يُنْخِئُ وَيُفِيضُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ (۲۳:۸۰)

اور وہی ہے جو زندگی نکلتا اور موت دیتا ہے اور اسی کے لیے ہے گردشِ لیل و نہار۔“ (۳)

ان آیات کی روشنی میں اقبال بتاتے ہیں کہ ان آیات میں ہمارے زمان کے حساب کے متعلق اضافیت کی

نشاندہی کی گئی ہے اور یہ شعور کی نامعلوم سطحوں کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ (۳) اس طرح اقبال بتاتے ہیں کہ زمان محض وہی

نہیں جو ہمارے تجربے میں آتا ہے بلکہ اس کی دو قسمیں ہیں؛ یعنی زبانِ انسانی اور زبانِ ایزدی اور یہ قرآنی نقطہ نظر ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں ہر گسار نے بھی زمانے کی حسیں بتاتے ہوئے زمانے کو مروجہ زمان اور زمانِ خالص

میں تقسیم کیا ہے۔ (۵) انھیں ہم زمانِ غیر حقیقی اور زمانِ حقیقی، زمانِ مکانی اور لامکانی اور زمانِ خارجی اور زمانِ باطنی بھی کہہ

سکتے ہیں۔ (۶) اقبال کی رائے میں شعورِ ذات اور زندگی کی تعمیر پذیر مادی کا زمانے کے ساتھ بڑا گہرا تعلق ہے۔ عالمِ محسوسات

۱۔ تجریدِ لغزیات اسلام، ص ۶۳

۲۔ قرآن مجید، ۸۸، ۲، ۵۹، ۳، ۳۳، ۲۳

۳۔ تجریدِ لغزیات اسلام، ص ۶۳، ۶۵

۴۔ ایضاً، ص ۶۵

۵۔ ایضاً، ص ۶۶

۶۔ محمد شریف، خطباتِ اقبال، ایک جائزہ، ص ۳۸

کی اشیاء کے بارے میں ہمارا احساس سطحی اور خارجی ہوتا ہے لیکن اپنی ذات کے متعلق ہمارا احساس اندرونی اور گہرا ہوتا ہے۔ یہی اندونی شعوری تجربہ (۱) ہستی مطلق کے ساتھ ہمارا رابطہ استوار کرتا ہے۔

”اس بات میں شک نہیں کہ کائناتِ زمان میں واقع ہے۔ تاہم چونکہ یہ ہمارے خارج میں ہے لہذا اس بات کا امکان ہے کہ ہم اس کے وجود کے بارے میں شک و شبہ ظاہر کریں۔ اس ’زمان‘ میں وقوع کے معنی کو مکمل طور پر جاننے کے لیے ہمیں وجود کی ایک ایسی مثال کا مطالعہ کرنا چاہیے جس میں کسی قسم کا شک نہیں کیا جاسکتا اور جو ہمیں دوران کی بلا واسطہ بصیرت عطا کرتی ہے۔ میرا ان اشیاء کا ادراک جو میرے سامنے موجود ہیں ایک تو سطحی ہوتا ہے اور دوسرا وہ خارج سے ہوتا ہے مگر میری اپنی ذات کا میرا ادراک دائمی، قریبی اور گہرا ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شعوری تجربہ وجود کی اُس خاص سطح سے تعلق رکھتا ہے جہاں ہمارا حقیقت کے ساتھ مطلق اتصال قائم ہو جاتا ہے۔“ (۲)

اقبال، نفس انسانی کے خارجی اور باطنی پہلو کے حوالے سے دو رخ متعین کرتے ہیں یعنی اٹائے عاقل (APPRECIATIVE SELF) اور اٹائے فعال (EFFICIENT SELF) فعال رخ کے اعتبار سے اٹائے انسانی کا تعلق دنیائے مکان سے اور ایسے زمان سے ہے جس میں امر و زور و فردا ہے اور جسے ہم مختصر اور طویل کہہ سکتے ہیں۔ اقبال اس امر میں برسگاہ سے متفق ہیں۔ (۳) کہ یہ زمان، زمانِ حقیقی نہیں ہے:

”باخبر تجھ رہے کی ماہیت کے بارے میں گہرے علم سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نفس انسانی اپنی حیات باطنی میں مرکزے سے خارج کی طرف حرکت زن ہوتا ہے۔ لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے دو رخ ہیں۔ ’بصیر اور فعال‘ کے طور پر بیان کیے جاسکتے ہیں۔ اپنے فعال رخ کے اعتبار سے اس کا تعلق دنیائے مکان سے ہے۔ نفس فعال تلازمانی نفسیات کا موضوع ہے۔ روزمرہ زندگی میں نفس فعال اپنے معاملات میں خارج کی دنیا سے سروکار رکھتا ہے جو ہمارے شعوری کی گزری ہوئی حالتوں کو متعین کرتی ہے اور ان حالتوں پر الگ الگ رہنے والی اپنی مکانی خصوصیت کی مہر ثبت کر دیتی ہے۔ اس صورت میں نفس انسانی گویا خارج میں رہتا ہے اور بطور کلیت کے اپنی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے خود کو محض مخصوص اور قابل شمار کیفیتوں کے ایک سلسلے کے طور پر ظاہر کرتا ہے۔ زمان، جس میں کہ نفس فعال رہتا ہے، ایسا زمان ہے جسے ہم مختصر اور طویل کہتے ہیں۔ یہ مکاں سے مشکل میں ہی جتنیڑ کیا جاسکتا ہے۔ ہم اس ایک خط مستقیم کے طور پر بھی تصور کر سکتے ہیں جو ان نکات مکانی سے ترتیب پاتا ہے جو سفر کی مختلف منازل کی طرح ایک دوسرے سے خارج ہوتے ہیں۔ برسگاہ کے مطابق اس طرح کا زمان، زمانِ حقیقی تصور نہیں ہوگا۔ وجودِ زمان مکانی غیر حقیقی ہوگا۔“ (۴)

اقبال کا کہنا ہے کہ اٹائے انسانی کا بصیر پہلو ہی ہم پر شعوری تجربے کا گہرا تجربہ آشکار کرتا ہے۔ خودی کے اس پہلو کا واسطہ عالم باطنی سے ہے۔ جب ہم اپنے نفس کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوتے ہیں تو ہم اپنے تجربات کے باطنی مرکز تک

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے صفحہ نمبر ۱۹۱ تا ۱۹۳

۲۔ تجزیہ نگاریات اسلام ص ۶۵-۶۶

۳۔ برسگاہ سے اقبال کے اتفاق و اختلاف کے لیے دیکھیے باب نمبر ۳۳۹ ص ۳۶۲ تا ۳۶۳

۴۔ تجزیہ نگاریات اسلام ص ۶۶

پہنچ جاتے ہیں۔ اور گہرے مراقبے کے ان لحاظات ہی میں ہم حقیقتِ مطلقہ کے ساتھ رابطہ قائم کر سکتے ہیں:

”شعوری تجربے کا گہرا تجربہ ہم پر نفسِ انسانی کا بصیر پہلو منکشف کرتا ہے۔ خارجی اشیاء کے نظام میں ہماری موجودیت، جو ہماری موجودہ صورتِ حال کے لیے لازمی ہے، کے پیشِ نظر یہ نہایت مشکل ہے کہ ہم نفسِ انسانی کے بصیر پہلو کی کوئی جھلک دیکھ سکیں۔ خارجی اشیاء کے ساتھ مسلسل معاملات کے نتیجے میں بصیر نفسِ انسانی کے گرد ایک پردہ سا حائل ہو جاتا ہے اور یوں ہم سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔ ایسا محض عمیق استغراق کے لحاظ میں ہوتا ہے کہ جب نفسِ فعال تعلق کا شکار ہو جاتا ہے اور ہم اپنے نفس کی گہرائی میں ڈوب جاتے ہیں اور تجربے کے داخلی مرکز تک پہنچ جاتے ہیں۔ اٹائے عمیق کے اس حیاتیاتی عمل میں کیفیتِ شعور ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتی ہیں۔ بصیرانہ کی وحدت کی نوعیت ایک جڑوے کی وحدت کی طرح کی ہوتی ہے جس میں اس کے اپنے اسلاف کے تجربات موجود ہوتے ہیں۔“ (۱)

خودی کے اس باطنی پہلو میں بقول اقبال تغیر و حرکت ہوتی ہے لیکن یہ ناقابلِ تقسیم ہوتی ہے۔ ان کے عناصر آپس میں ملے جلے ہوتے ہیں اور وہ سلسلہ بندی سے مکمل طور پر آزاد ہوتے ہیں۔ خودی کی اس حالت میں اُس کا تعلق خارجی وقت سے نہیں بلکہ جس وقت سے ہوتا ہے اُسے زبانِ خالص کہتے ہیں:

”خودی کی کلیت میں عددی امتیازات نہیں ہوتے۔ اس کے عناصر کی گونا گونی، نفسِ فعال سے مختلف، یکثبات صفائی ہوتی ہے۔ اس میں تغیر اور حرکت تو ہوتی ہے مگر یہ ناقابلِ تقسیم ہوتی ہے۔ اس کے عناصر ایک دوسرے سے کھلے ملے ہوتے ہیں اور اپنی نوعیت میں تقسیم و تفریق سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ یوں لگتا ہے جیسے نفسِ بصیر میں زمان ایک آن واحد ہے جسے نفسِ فعال خارجی دنیا سے تعلق کے دوران آنات کے ایک سلسلے میں اس طرح تقسیم کر دیتا ہے جس طرح ایک دھاگے میں موتی پرو دیئے جاتے ہیں۔ یہ دورانِ خالص ہے جو بلا آمیزش مکان ہے۔“ (۲)

اقبال بتاتے ہیں کہ قرآن نے بھی اپنے مخصوص سادہ طرزِ بیان میں ”دورانِ“ کے ان متواتر اور غیر متواتر پہلوؤں کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اقبال مندرجہ ذیل آیات پیش کرتے ہیں:

”وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَنَسِجْ بِحَمِيدِهِ وَخَفَىٰ بِهِ يُدْمُؤُوبَ عِنَادِهِ خَبِيرَ الْبَيْتِ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا يَوْمَ يَبۡتَغُوۡنَ اٰیٰتِہٖ اَنۡسَوۡۤى عَلٰی الْعَرْشِ الرَّحۡمٰنُ فَسَقَطَ بِہٖ خَبِرُهَا“
(۵۸-۵۹: ۲۵)

اور آپ، ہمیشہ زنده رہنے والے پرہمرد سر کریں جسے کبھی موت نہیں آئے گی اور اس کی حمد کے ساتھ پاکی بیان کریں اور کافی ہے اس کا خبر ہونا اپنے بندوں کے گناہوں سے جس نے پیدا فرمایا آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے چھ دنوں میں پھر وہ ممکن ہوا عرش پر (جیسے اس کی شان ہے) وہ رحمان ہے سو پوچھ اس کے بارے میں کسی واقفِ حال سے۔

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ مَّا رَوٰنَا بِآلَا وَاجِدَةٍ كَلَّمَٰہِجَ بِالْبَصَرِ (۵۰-۵۳: ۳۹)

ہم نے ہر چیز کو پیدا کیا ہے، ایک انداز سے اور نہیں ہوتا ہمارا حکم ہر ایک بار جو آنکھ چپکنے میں واقع ہو جاتا ہے۔“ (۱)

اس کے ساتھ ہی اقبال بتاتے ہیں کہ:

”اگر ہم اس لمحہ کو خارج سے دیکھیں جس میں کہ تخلیق ہوئی اور اس کا عقلی طور پر تصور کریں تو کہا جائے گا کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو ہزاروں سالوں پر محیط ہے کیونکہ خدا کا ایک دن قرآن کی اصطلاح میں، اور جیسا کہ محدثانہ قدیم میں بھی آیا ہے، ہمارے ایک سال کے برابر ہے۔ ایک دوسرے نقطہ نظر سے ہزاروں سالوں پر محیط ہوا عقلی تخلیق ایک ایسا واحد ناقابل تقسیم عمل ہے جو ہلک بھپکنے کی طرح تیز ہے۔ تاہم زمان خالص کے اس باطنی تجربے کو الفاظ میں بیان کرنا ناممکن ہے۔“ (۲)

اس طرح اقبال، سائنسی، فلسفیانہ اور اسلامی نقطہ نظر سے، زمان کی ایک ایسی سطح کی نشاندہی کرتے ہیں، کہ جس تک اتائے عاقل رسائی حاصل کر کے حقیقتِ مطلقہ سے اتصال قائم کر سکتی ہے۔ یوں اقبال اپنے تصورِ زمان و مکان کے ذریعے طبیعیات کے اُس نظریے کا رد کرتے ہیں جس کے مطابق ہمارے سارے تجربات کے سانچے خارجی زمان و مکان ہی کو قرار پاتے ہیں۔ اور وجودِ باری تعالیٰ کا انکار کر دیا جاتا ہے۔ اقبال زبانِ خالص کی نشاندہی کر کے یہی جتنا چاہتے ہیں کہ تجربے کی اس عام سطح سے بلند تر تجربے کی ایک اور سطح بھی ہے اور اگر ایسا ہے تو اثباتِ وجودِ باری تعالیٰ، اثباتِ مابعد الطبیعیات اور اثباتِ مذہب بھی ممکن ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، اقبال کے اس کارنامے کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”علامہ اقبال کو ضرورت محسوس ہوئی کہ جو لوگ حسی علوم سے مرعوب ہیں اور ان علوم کے زیر اثر مذہبی حقائق کے انکار کی طرف مائل ہوتے ہیں، ان کی بازیافت کے لیے یہ واضح کیا جائے کہ سائنس اور مذہب میں نیز طبیعی فلسفے اور مذہب میں تضاد اور تخالف نہیں ہے۔ کلاسیکی طبیعیات میں میکاگی علیف HYPOTHESIS OF MECHANICAL CAUSATION کے بجائے جس سے صرف موجوداتِ جامد اور سائن کی حرکت کی توجیہ ہوتی، مفروضہ ارتقاء کے ذریعہ ارتقائی حرکت کو ثابت کیا جائے اور کلاسیکی طبیعیات کے سرِ ابعادی مکان اور ماضی و حال اور مستقبل کے امتیاز پر نظرِ مشکلِ زمان کے بجائے اضافی نظریہِ زمان کو سامنے لایا جائے جو سرِ ابعادی مکان کے اندر ”بدرالغ“ کی حیثیت رکھتا ہے۔

قرآن مجید میں ایک تصورِ زمان الٰہی کا پیش کیا گیا ہے جس کا ایک دن پچاس ہزار سال کے برابر ہے، فلاسفہ اسلام نے فلسفیانہ اور عقلی نظریاتِ زمان و مکان میں ”زمان الٰہی“ کا مفہوم سمجھانے کے لیے اپنے اپنے زمانے میں جو تصرفات کیے تھے ان ہی کے مطابق علامہ اقبال کو بھی یہ ضرورت پیش آئی کہ موجودہ نظریاتِ زمان و مکان کی روشنی میں زمان الٰہی کا مفہوم واضح کریں۔“ (۳)

۱۔ تجلّیات اسلام، ص ۶۷-۶۸

۲۔ ایضاً، ص ۶۸

۳۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، ”اقبال کا تصورِ زمان و مکان“، مشمولہ: زمان و مکان، مرتبہ: ڈاکٹر وحیدہ عشرت، ص ۵۳۶، ۵۳۵

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، اقبال کے اس نظریے کا خلاصہ یوں بیان کرتے ہیں:

”علامہ اقبال خود جو نظریے پیش کرتے ہیں، یہ ہے کہ انہی کی دھورتیں ہیں ایک انائے عاقل APPRECIATIVE SELF اور دوسری انائے فاعل EFFICIENT SELF انائے عاقل کی حیثیت علم حضوری کے ہے اور انائے فاعل کے علم کی حیثیت علم حصولی کی ہے۔ انائے فاعل کا زمانہ تدریج لحاظ ہے اور اس کا مکان تدریج لحاظ ہے اور انائے عاقل کا زمانہ، تسلسل محض PURE DURATION اور مکان، وسعت خالص PURE EXTENSION ہے چون کہ انائے عاقل انائے مطلق کا مشاہدہ کرتی ہے اس لیے وہ ایک آن واحد ہے جس میں تدریج نہیں۔ انائے فاعل کثرت کو بطور علم حصولی کے مشاہدہ کرتی ہے اس لیے اس کے زمان کی خصوصیت آنات (لحظات) ہیں۔“ (۱)

اقبال کے نزدیک قرآن پاک کے تصور کے معنائی اس سے زیادہ اور کوئی تصور نہیں ہو سکتا کہ کائنات سوائے ایک بنے بنائے نقشے کے کچھ نہیں جس کے مطابق کام ہو رہا ہو۔ قرآن کی تعلیم کے مطابق کائنات حرکیاتی ہے۔ یہ ایک ہر دم تکفیل پانے والی کائنات ہے، نہ کہ ایک مکمل چیز، جو اپنے خالق کے ہاتھوں سے بہت عرصہ پہلے نکل تھی اور اب فضا میں مادے کے ایک بے جان ڈبے کی طرح ہر طرف پھیلی پڑی ہے، جس پر وقت کے گزرنے کا کچھ اثر نہیں ہوتا:

”زماں کا عمل ایک پہلے سے کچھنی ہوئی کبیر کی طرح نہیں بلکہ ایک ایسی کبیر کی طرح ہے جو کچھنی جارہی ہو، جو کھلے امکانات کو وقوعات میں لاتی ہے۔ وہ تو اس مفہوم میں مقصدی ہے کہ وہ اپنا ایک انتہائی کردار رکھتی ہے اور وہ خود کو حال میں لاتے ہوئے مستعدی کے ساتھ ماضی کو بھی باقی رکھتی ہے اور اس میں اضافہ بھی کرتی ہے۔ میرے ذہن کے مطابق قرآنی نقطہ نگاہ سے اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور مفاد نہیں کہ کائنات ایک پہلے سے طے شدہ منصوبے کی محض ایک زمانی تفصیل ہے۔ جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظر میں کائنات میں بڑھتے رہنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہ ایک نشو و ارتقا پذیر کائنات ہے نہ کہ ایک بنانا یا مصنوع جسے اس کے بنانے والے نے اپنے ہاتھوں سے تیار کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا ہو اور وہ اب مکان میں ایک مردہ مادی توڑے کی صورت میں بکھرا پڑا ہے جس کا زمانہ سے کوئی تعلق نہیں اور اس لیے وہ عملاً لاشے ہے اب ہم اس مقام پر ہیں کہ اس آیت کا مطلب کچھ نہیں وَهُوَ الَّذِي يَخْلُقُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ يَخْلُقُ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ أَزْوَاجًا مُشْجُوًّا (۲۵:۶۲)

”اور یہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کے پیچھے لگا دیا ہے ان کے لیے جو خدا کے بارے میں جاننا چاہتے ہیں اور خدا شکر ادا کرے کی خواہش رکھتے ہیں۔“ (۲)

اس بحث سے اقبال حقیقتِ مطلقہ کا یہ تصور حاصل کرتے ہیں کہ حقیقتِ مطلقہ ایک زبانِ خالص (خالص دوران)

ہے، جس میں خیال، زندگی اور ارادہ ایک دوسرے سے ترکیب پا کر ایک عضوی وحدت بن جاتے ہیں:

”قواتِ زمانی کا انکسار جس طرح ہماری ذات میں ہوتا ہے اس کی تنقیدی تعبیر ہمیں حقیقتِ مطلق کے اس تصور تک لے

۱۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، ”اقبال کا تصور زمان و مکان“، مشمولہ: زمان و مکان مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت، ص ۵۳۸۔

۲۔ تجرید لکریات اسلام، ص ۷۷۔

جاتی ہے کہ وہ ایک خالص استدام ہے جس میں فکر و حیات اور عایت ایک دوسرے کے ساتھ مدغم ہو کر ایک عضویاتی وحدت قائم کرتے ہیں۔ ہم اس وحدت کا ادراک نہیں کر سکتے ماسوا اس کے کہ ہم اسے وحدتِ نفس گردانیں جو سب پر محیط ایک موجودی الہی خارجِ نفس ہے اور جو تمام افراد کی زندگی اور فکر کا منبع مطلق ہے۔ (۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک زمان یا وقت اس حقیقتِ مطلقہ کا ایک لازمی جزو ہے۔ اقبال فطرت کو اتائے مطلق کی تخلیقی فعلیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں تغیر و حرکت فعلیتِ مطلقہ کی شان ہے۔ فعلیتِ مطلقہ ہم اور بے مقصد نہیں بلکہ بے مقصد اور شعور دار وہ سے متصف ہے۔ لہذا اقبال برگساں کے اس دعوے کو، کہ تخلیقی دوڑ میں آگے کی جانب رواں دواں زندگی اغراض و مقاصد سے متاثر نہیں ہوتی، اُس کی غلطی قرار دیتے ہوئے بتاتے ہیں کہ برگساں کی اس غلطی کی وجہ یہ ہے کہ وہ ذات پر دو رواں کو مقدم جانتا ہے۔ اس کے برعکس اقبال کا کہنا ہے کہ تمام اشیاء و حوادث کا جامع نہ تو مکانِ خالص ہو سکتا ہے اور نہ زمانِ خالص (Pure Time) یہ خصوصیت صرف باطنی نفس یعنی حقیقتِ مطلقہ ہی کو حاصل ہے۔ لہذا اقبال لکھتے ہیں۔

”یہ قوٰات ازلی کا ایک عملِ بصر ہے جو استدام کی کثرت کو جو کہ لا تعداد موجودات میں منقسم ہے ایک مرکب نامیاتی کل میں بدل دیتا ہے۔ استدام خالص میں موجودگی کا مطلب خودی کی موجودگی ہے اور خودی سے مراد یہ کہنے کے قابل ہونا ہے کہ ”میں ہوں“۔ وہی صحیح معنوں میں وجود رکھتا ہے جو یہ کہہ سکے کہ ”میں ہوں“۔ یہ ”میں ہوں“ کی سطح ہی ہے جو ہمزان ہستی میں شے کے مقام کا تعین کرتی ہے۔ ہم سب بھی کہتے ہیں ”میں ہوں“ مگر ہمارا ”میں ہونا“ نفس اور غیر نفس کے مابین امتیاز سے ظہور پاتا ہے۔ قرآن کے الفاظ میں نفس مطلق فنی عن الظلمین ہے۔ اس کے لیے نفس غیر کوئی متقابل ذات نہیں ورنہ وہ ہمارے متناہی نفوس کی طرح ہوتا اور اسے بھی تعلق مکانی میں ذاتِ غیر سے متقابل ہونا پڑتا۔ جسے ہم فطرت یا نفسِ فیر کہتے ہیں وہ تو حیاتِ خداوندی میں محض ایک لہر گزراں ہے۔ اس کا ”میں ہونا“ تو خود مختصر، اساسی اور مطلق ہے۔ ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور ناممکن ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۴۳:۱۱)

نہیں کوئی شے اس جیسی بھر بھی وہ سنا ہے و دیکھتا ہے۔ (۲)

یوں اقبال کائنات کو حقیقتِ مطلقہ کے متقابل کوئی غیر شے قرار دینے کی بجائے، اسے حیاتِ خداوندی کا محض ایک لہر گزراں کہتے ہیں۔ اور کائنات کے مسلسل آگے بڑھنے کو وہ فعلیتِ مطلقہ قرار دیتے یعنی فطرت اور اُس کے مظاہر اللہ تعالیٰ کا کردار ہیں گویا کائنات ذاتِ باری تعالیٰ کی سیرت ہے:

”اب نفس، کردار کے بغیر ناقابلِ فہم ہے یعنی ایک کیساں طرز کے روپے کے بغیر۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں عالم فطرت

مادے کا کوئی ڈھیر نہیں ہے جو خلا میں واقع ہے بلکہ یہ حوادث کی ایک ترکیب ہے، کردار کا ایک منظم انداز ہے اور یوں نامیاتی طور پر نفس مطلق سے متعلق ہے۔ فطرت کا ذات الہیہ سے وہی تعلق ہے جو کردار کا نفس انسانی سے ہے۔ قرآن نے ایک آدین انداز میں اسے سنت اللہ قرار دیا ہے۔ انسانی نقطہ نظر سے ہمارے موجودہ حالات کے پیش نظر یہ انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت کی ایک تعبیر ہے۔ جب یہ آگے کی جانب بڑھ رہی ہوتی ہے تو ایک خاص لمحے میں یہ متناہی ہوتی ہے مگر چونکہ جس تعلق سے اس کا نامیاتی تعلق ہے وہ خلاق ہے اس میں توسیع ممکن ہے۔ نتیجتاً اس مفہوم میں لامحدود ہو جاتی ہے کہ اس کی توسیع کے لیے کوئی سی بھی حد آخری نہیں ہوتی۔ اس کی لامحدودیت بالقوہ ہے، ربی الواقع نہیں۔ لہذا فطرت کو ایک ذی حیات اور حکیم ارتقا پذیر عضو یہ سمجھنا چاہیے جس کے ارتقاء کی خارج میں کوئی آخری حد نہیں۔ وہ صرف بالذاتی طور پر محدود ہے یعنی اس میں مکمل خودی کے طور پر، جو کل کو زندہ اور قائم رکھتی ہے، وہ نفس مشہود جس نے کل میں اپنی روح پھونک رکھی ہے اور اسے سہارے رکھا ہے۔ جیسا کہ قرآن کا فرمان ہے۔

وَأَنۢ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنۢتَهٰی (۵۳:۴۲)

اور بے شک پہنچتا ہے (سب کو) اللہ تک“ (۱)

اس طرح اقبال کا یہ نقطہ نظر طبیعیاتی سائنس کو بھی نئے معنی عطا کرتا ہے، ایک تازہ روحانی مفہوم عطا کرتا ہے، اور طبیعیات سے مابعد الطبیعیات تک پہنچنے کی راہ بھاتا ہے۔ سائنس فطرت کے مطالعہ ہی کا دعویٰ کرتی ہے اور فطرت کا علم سنت اللہ کا علم ہے۔ یوں فطرت کے مطالعہ کے دوران انسان، دراصل، انائے مطلق ہی کے ساتھ قرب و اتصال کی تلاش میں ہوتا ہے۔ (۲)

خدا اگر ولی فطرت شناس دے تجھ کو

سکوتِ لالہ و گل سے کلام پیدا کر (۳)

انائے فعال کے تسلسلی زمان اور انائے عاقل کے غیر تسلسلی زمان میں امتیاز نہ کر سکنے کی وجہ سے ڈاکٹر میک ٹیگرٹ اور بعض دوسرے مفکرین نے زمان کو غیر حقیقی قرار دیا۔ اقبال اس تصورِ زمان کو درست نہیں سمجھتے۔ اقبال کے نزدیک زمان حقیقتِ مطلقہ کا ایک لازمی عنصر ہے۔ اس لیے حقیقی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ خیال اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ ماضی حال اور مستقبل وقت کے اساسی اجزاء ہیں گویا وقت ایک خط کے مانند ہے جس کا ایک حصہ ہم طے کر چکے ہیں اور وہ پیچھے کی طرف جا چکا ہے اور دوسرا حصہ ہمارے سامنے ہے جو ابھی طے نہیں ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمان ایک زندہ تخلیقی حرکت نہیں۔ اقبال جواب دیتے ہیں کہ مستقبل ایک کھلے امکان کی حیثیت رکھتا ہے۔ نہ کہ ایک معین اور ثابت واقعہ کی۔ مستقبل کے واقعات کے لیے ہمیشہ گنجائش باقی رہتی ہے۔ (۳) لہذا اقبال کہتے ہیں:

۱۔ تجدیہ لکریات اسلام، ص ۶۶

۲۔ ایضاً

۳۔ کلیات اقبال، اردو، ص ۷۷

۴۔ تجدیہ لکریات اسلام، ص ۷۶-۷۷

”ذاتی طور پر میری سوچ کا رجحان یہ ہے کہ زبان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے مگر زبان حقیقی متسلل نہیں ہے جس کی تخصیص ماضی حال اور مستقبل میں کی جائے۔ وہ خالص استدام ہے، یعنی بغیر قوت اثر کے تغیر جسے ایک ٹیکر کی دلیل چھوٹی بھی نہیں۔ زبان متسلل وہ خالص استدام ہے جسے لگراجز میں منقسم کرتا ہے۔ ایک ایسی ترکیب جس کے ذریعے حقیقت اپنی ناقابل انتظام خلاق سرگرمی کا کیمیائی پیمانوں میں اظہار کرتی ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے۔

وَلَا يُخْلِفُ الْمُنْبِئُ وَالْغُفَارُ

یہ اختلاف رات اور دن اسی کے لیے ہے۔“ (۱)

اقبال کو یقین ہے کہ اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں پر اچھی طرح غور کریں تو ہمیں تسلسلی اور عارضی دوران کی تہہ میں حقیقی دوران کا پتہ ملے گا۔ جس میں تغیر محض مختلف حالتوں کے تغیر کا نام نہیں بلکہ جس کی اصلی صفت مسلسل تخلیق ہوتی ہے۔ اس حقیقی دوران میں اٹائے الٹی موجود ہوتا ہے۔ (۲) لہذا اس سوال کا جواب، کہ کیا تغیر کا اسناد اٹائے مطلق سے ہو سکتا ہے۔، (۳) اقبال یوں دیتے ہیں:

”اٹائے مطلق حقیقت کی کلیت کا نام ہے۔ وہ کوئی ایسا وجود نہیں کہ جو کائنات سے مغائر کہیں اور واقع ہے اور باہر سے اسے دیکھ رہا ہے۔ نتیجتاً اس کی زندگی کی پریش خواس کی اپنی ذات کے اندرون سے متعین ہوں گی۔ چنانچہ تغیر کے اس مفہوم کا کہ یہ مکمل حالت سے مکمل حالت کی طرف یا مکمل سے مکمل کی طرف انتقال کا نام ہے خدا پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مگر تغیر کا یہ مفہوم ہی زندگی کی واحد ممکن صورت نہیں۔ زیادہ گہری نظر سے دیکھیے تو گو ہمارا شعوری تجربہ ظاہر کرے گا کہ استدام متسلل کی ظاہریت کے نیچے ایک حقیقی استدام ہے۔ اٹائے مطلق کا وجود استدام خالص میں ہے جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے رویوں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل تخلیق کا عمل ہے۔ اس سے اٹائے مطلق کو نہ حکمن ہوتی ہے نہ اسے آنگہ آسکتی ہے اور نہ نیند اس کی راہ میں روک بن سکتی ہے۔ تغیر کے اس مفہوم میں اٹائے مطلق کے بے بغیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے غیر متحرک بے ارادہ، جامد، بے تعلق اور مطلق لائے بنادیں گے۔ نفس خلاق کے لیے تغیر کا مطلب غیر مکمل ہونا نہیں ہو سکتا۔ نفس خلاق کا مکمل ہونا اس کے میکاکی طور پر بے حرکت ہونے کا نام نہیں جیسا کہ اسطر کے اعجاز میں ابن ہزم نے سوچتے ہوئے تصور کیا۔ یہ کمال اس کی حقیقی کارکردگی کی وسیع تر بنیاد اور اس کی حقیقی ویڈیو کے غیر متناہی دائرہ عمل میں ہے۔ خدا کی حیات انکشاف ذات سے عبارت ہے نہ کہ کسی تصور اعلیٰ تک پہنچنے کی تک دووے۔ انسان کا ”ابھی نہیں“ تو یہ مفہوم رکھتا ہے کہ وہ کسی مقصد کی جستجو میں ہے یا وہ اس کو حاصل کرنے میں ابھی تک ناکام ہے۔ مگر خدا کے ہاں ”ابھی نہیں“ کا مفہوم اس کی ذات کے لاحدود حقیقی امکانات کا ناقابل انتظام ظہور ہے اور اس کی کلیت اس کے اس تمام عمل میں قائم رہتی ہے۔“ (۴)

۱۔ تجرید کی ریاست اسلام، ص ۷۷۔۷۸

۲۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۲ء، ص ۹

۳۔ تجرید کی ریاست اسلام، ص ۸

۴۔ ایضاً، ص ۹

اس طرح، اقبال کے نزدیک یہ تسلسلی زمان ابد اور دوام کے ساتھ اس معنی میں مربوط ہے کہ وہ درحقیقت غیر متوالی تہیں کا ایک ناپ ہے۔ یوں الٹی زمان اور تسلسلی زمان کے درمیانی رابطہ کی تشریح ہو جاتی ہے۔

پہلے اور دوسرے خطبے میں، زمان و مکان کے مباحث کے نتیجے میں اقبال کا مطلقیت مطلق سے متعلق جو تصور تشکیل پاتا ہے، وہ اقبال ہی کے الفاظ میں کچھ یوں ہے:

”چنانچہ تجربہ کہ فضا اور قدری پہلوؤں سے مختلف تمام حقائق پر محیط فلسفیانہ تنقید ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ حقیقت مطلقہ وہ تخلیقی زندگی ہے جس کے چبچے حکمت و بصیرت کا فرما ہے۔ اس زندگی کو بطور ایک انا کے تعبیر کرنا اسے انسان پر قیاس کرنے کے مترادف نہیں۔ یہ محض تجربے کی اس ایک سادہ حقیقت کو قبول کرنا ہے کہ زندگی ایک بے ہیئت سیال شے نہیں بلکہ وحدت کی تنظیم کا ایک اصول، ایک ترکیبی سرگرمی ہے جو ایک تعمیری مقصد کے پیش نظر زندہ عضویوں کے انتشار پذیر میلانات کو مربوط کرتی ہے اور انہیں ایک نقطے پر مرکوز رکھتی ہے۔ فکر کا عمل جو لازمی طور پر اپنی نوعیت میں اشاراتی ہے زندگی کی اصل فطرت کو ابھل کر دیتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے ایسے عالمگیر ہواؤں دکھاتا ہے جو تمام اشیاء میں موجود ہے۔ یوں زندگی کا فکری مظہر نامہ لازمی طور پر وحدت الوجودی ہے۔ مگر ہم زندگی کے قدری پہلو کا علم براہ راست باطن سے حاصل کر سکتے ہیں۔ وہ جان زندگی کو ایک خروم کوڑا کی حیثیت سے مشکف کرتا ہے۔ یہ علم گونا گونہ مکمل ہے کیونکہ یہ محض ایک گتہ آغاز ہے یہ حقیقت کی فطرت مطلق ہم پر براہ راست مشکف کرتا ہے۔ چنانچہ تجربے کے حقائق اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ جو ازراہ ہم کرتے ہیں کہ حقیقت کی فطرت مطلقہ روحانی ہے اور یہ کہ اسے لازمی طور پر ایک انا کی حیثیت میں تصور کرنا چاہیے۔“ (۱)

اقبال نے ذاتِ باری کا تصور ایک انا کے طور پر کیا ہے، جس سے ذاتِ باری تعالیٰ پر فردیت لازم آتی ہے اور جب فردیت لازم آئے گی تو اس سے ذہن نوراً متناہیت کی جانب منتقل ہوگا۔ اقبال، اپنے تیسرے خطبے ”خدا کا تصور راوردعا کا مفہوم“ میں اس سوال کا شافی جواب یوں دیتے ہیں:

”اب یہاں اس سلسلے میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فردیت سے مراد متناہیت نہیں ہے اگر خدا ایک انا ہے اور یوں ایک فرد ہے تو ہم اس کو لامتناہی کیسے تصور کر سکتے ہیں۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خدا کو مکانی لامتناہیت کے مفہوم میں ہم لامتناہی تصور نہیں کرتے۔ روحانی قدر کے تعین میں وسعت اور پہنائی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ علاوہ ازیں، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، زمانی اور مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی۔ جدید طبیعیات فطرت کو کسی لامتناہی خلا میں واقع ساکن خیال نہیں کرتی بلکہ ایک دوسرے سے باہم مربوط واقعات کا ایک نظام تصور کرتی ہے جن کے باہمی روابط سے زمان و مکان کے تصورات ابھرتے ہیں اور یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا ایک مختلف انداز ہے کہ زمان و مکان وہ توجہیات ہیں جو فکر انا سے مطلق کی تخلیقی فعلیت پر لاگو کرتی ہے۔ زمان و مکان انا سے مطلق کے امکانات ہیں جن کا ہماری زمان و مکان کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر ہی اظہار ہوتا ہے۔ خدا اسے اور اس کی خلاف فعلیت سے الگ نہ تو مکان ہے اور نہ ہی زمان جو اسے دوسری اناؤں سے الگ ٹھہرا سکے۔ انا سے مطلق نہ تو مکانی لحاظ سے لامتناہی

ہے اور نہ ہی اس مفہوم میں متناہی ہے جس طرح انسان مکان کا محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔
 اتنے مطلق کی لامتناہیت اس کی تخلیقی قوت کے لامتناہی اندر دینی امکانات سے عبارت ہے جن کا ہماری معروف
 کائنات ایک جزوی اظہار ہے۔ مختصر اُ خدا کی لامتناہیت وسیع نہیں سمجھیں۔ وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے مگر خود
 یہ سلسلہ نہیں۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا دخل ہے خود کوئی تسلسل نہیں۔“ (۱)

اقبال مزید لکھتے ہیں:

”متناہی اذہان فطرت کو خود سے باہر ایک متقابل چیز سمجھتے ہیں جسے ذہن جانتا تو ہے مگر اس کو تخلیق نہیں کر سکتا۔ لہذا ہم
 عمل تخلیق کو ماضی کا ایک عمل سمجھتے ہیں اور کائنات ہمیں ایک ایسی مصنوع شے دکھائی دیتی ہے جس کا اپنے مبالغہ کی
 زندگی سے کوئی عضو پائی ناطہ نہیں اور مبالغہ کا اس سے تعلق محض ایک متناہی کا ہے۔ وہ تمام بے معنی کلامی مباحث، جو
 تصور تخلیق کے بارے میں اٹھائے گئے وہ اسی متناہی ذہن کو محدود و سوچ کی پیدادوار ہیں۔ اس نقطہ نظر کے مطابق کائنات
 خدا کی زندگی کا محض ایک حادثہ ہے اور ممکن ہے کہ یہ حادثہ رونما نہ ہوا ہو۔ وہ بنیادی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے
 ہیں یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے متقابل کوئی غیر ذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی بعد مکانی موجود
 ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انسانی نقطہ نظر سے تخلیق کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جس کا کوئی ماقبل اور کوئی مابعد ہو۔ کائنات
 کو ایسی خود بخار حقیقت تصور نہیں کیا جاسکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو، کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی کائیوں میں
 بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کی دستوں میں ایک دوسرے کے بالمتقابل پڑے ہوئے۔“ (۲)

اقبال کہتے ہیں کہ کائنات خدا کا عمل تخلیق ہے جو ابھی مکمل نہیں ہوا ہے اور اپنی تمامیت کے لیے یہ ہم معروف عمل
 ہے۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا کائنات خدا کا غیر ہے؟ اقبال کہتے ہیں کہ خدائی نقطہ نظر سے تخلیق کوئی ایسا مخصوص
 واقعہ نہیں جو ماقبل اور مابعد رکھتا ہو۔ یہ سمجھنا کہ کائنات خدا سے الگ ایک غیر کی حیثیت سے موجود ہے، صحیح نہیں ہے۔ اس
 تصور سے کائنات اور خدا دو جدا جدا گانہ اور ایک دوسرے کے مقابل وجود بن جائیں گے۔ ماوہ اور زمان و مکان کی کوئی آزاد
 حیثیت نہیں ہے۔ زمان اور مکان فکر انسانی کے سانچے ہیں جنہیں اس نے حیات الٰہی کے فہم و ادراک کے لیے وضع کیا ہے۔
 اسی طرح کائنات محسوس مادوں کا کوئی ڈھیر نہیں ہے جو خدا سے خارج میں اپنا کوئی مستقل بالذات وجود رکھتا ہو اور خدا اس پر
 خارج سے کہیں دور بیٹھ کر حکومت کرتا ہے۔ فی الواقع کائنات خدا کا ایک مسلسل عمل تخلیق ہے۔ فکر انسانی اشیاء کو الگ الگ
 خانوں میں بانٹ کر ان کی ماہیت کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے اور اس طرح وحدت کثرت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ (۳)

اگر کائنات خدا کا عمل تخلیق ہے تو اس کا جوہر تخلیق کیا ہے، دوسرے لفظوں میں اس کی ماہیت کیا اور خود انسانی وجود
 کی حقیقت کیا ہے؟ اقبال نے لکھا ہے کہ ارسطو اور دوسرے یونانی مفکرین نے کائنات کا جو تصور پایادہ ایک جامد تصور تھا۔ اس
 تصور کے مطابق یہ کائنات ازل سے موجود ہے اور یوں ہی ابد تک قائم رہے گی، اس میں کوئی اضافہ و تغیر نہ ملے گا اور نہ

آئندہ ہوگا۔ لیکن مسلم فلاسفہ اور متکلمین بالخصوص اشاعرہ نے اس تصور کائنات کو قبول نہیں کیا۔ اشاعرہ کا تصور کائنات جوہری ہے اور اس تصور کو انھوں نے قرآن مجید کی اس آیت سے اخذ کیا ہے:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خِزْيَاؤُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِنُذِيرٍ مُّعْلُومٍ ﴿٢١﴾ (سورہ حجر: ۲۱)

”اور ہر چیز کے ہمارے پاس خزانے ہیں لیکن ہم اس کو ایک معین انداز کے ساتھ ہی اتارتے ہیں۔“

اشعری مفکرین کا خیال ہے کہ یہ کائنات جوہر یعنی اجزائے لاشعری سے مرکب ہے۔ چونکہ خدا کی تخلیق مسلسل جاری ہے اور اس میں کہیں کوئی انقطاع نہیں اس لیے لازم ہے کہ جوہر کی تعداد بھی غیر محدود ہو۔ چنانچہ تخلیق کے عمل کے ساتھ ہی ہر لمحہ جوہر بھی وجود میں آتے رہتے ہیں اور کائنات میں برابر اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ جوہر کوئی حجم نہیں رکھتا اس لیے وہ مکان کا مہولہ منت نہیں ہے۔ لیکن جب بہت سے جوہر مجتمع ہو جاتے ہیں تو ان میں حجم پیدا ہو جاتا ہے اور اس طرح مکان کا وجود ہوتا ہے۔ لیکن ابن حزم اس تصور کائنات کے خلاف تھا۔ اس کے نزدیک ازروئے قرآن عمل تخلیق اور شئی مکتونہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک چونکہ جوہر مکان نہیں رکھتا اس لیے اس کی حرکت کے بارے میں سوال پیدا ہوا کیونکہ مکان سے گزرے بغیر جوہر کی حرکت ممکن نہیں ہے۔ اس مشکل کا حل انھوں نے یہ نکال لاکہ مکان کے وجود ہی سے انکار کر دیا اور خلا کو ایک مستقل وجود کی حیثیت دے دی۔ چنانچہ نظام نے طغریہ یا جست کا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریے کے مطابق جوہر خلا میں ایک مقام سے دوسرے مقام تک جست کر کے جاتے ہیں۔ اقبال نے اس توجیہ کو اطمینان بخش قرار نہیں دیا۔ (۱)

اشعریوں کے نظریے تخلیق کا دوسرا پہلو حدوث ہے۔ جوہر متغیر و مفت رکھتے ہیں، مثلاً موت اور زندگی اور حرکت و سکون وغیرہ۔ جوہر زمانہ کی مفت سے عاری ہے۔ نظریہ حدوث سے دو باتیں بالکل واضح ہیں۔ ایک یہ کہ کوئی چیز اپنی فطرت کے اعتبار سے مستقل نہیں ہے، دوسرے یہ کہ جوہر کا ایک ہی نظام ہے۔ ہم جس کو روح کہتے ہیں وہ یا تو مادے کی لطیف ترین شکل ہے یا حادث ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ ان کی پہلی بات بالکل صحیح ہے اور یہ ثابت ہے کہ کائنات کی کوئی دائمی صورت نہیں بلکہ اس میں اضافہ و تغیر کا سلسلہ روز ازل سے جاری ہے۔ جدید سائنس کا میلان بھی اسی خیال کی طرف ہے۔ لیکن ان کی دوسری بات صحیح نہیں ہے اور وہ مادیت کے مترادف ہے۔ اشعریوں کا یہ خیال کہ نفس بھی حادث ہے خود ان کے نظریہ تخلیق کے خلاف ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ حرکت کا تصور زمان کے تصور کے تابع ہے اور زمان ایک نفسی زندگی (Psychic Life) ہے۔ جہاں نفسی زندگی نہیں وہ زمان بھی نہیں، اور جہاں زمان نہیں وہاں حرکت بھی نہیں۔ جس کو ہم جوہر کہتے ہیں وہ فی نفسہ روحانی ہے۔ وجود کی مفت سے متصف ہونے کے بعد اس میں مکانیت آتی ہے۔ نفس ایک خالص فعلیت (Pure Act)

ہے اور بدن اس کی مرئی اور قہل کی انش صورت۔ یہ نظریہ جدید سائنس کے نظریہ وجود سے بہت قریب ہے جو Point اور Instant پر مشتمل ہے۔ ان دونوں کے درمیان جو ربط ہے اس کو اشعری سمجھ نہیں سکے۔ اس میں اصل Instant ہے لیکن پوائنٹ کو اس سے جدا نہیں کیا جاسکتا ہے کہ وہی اس کے اظہار کا ذریعہ ہے۔ پوائنٹ کوئی چیز نہیں بلکہ وہ Instant کو دیکھنے کا ایک انداز نظر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت اپنی اصل میں روحانی ہے البتہ اس کے مراتب ہیں۔ (۱)

اقبال، ذات باری تعالیٰ کی صفت ابدیت کے صحیح اور اک، تفہیم اور معقول نقطہ نظر کے حصول کے لیے، اسے زمان و مکان کے تناظر میں دیکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ مسلم مفکرین اور فلاسفہ کے ہاں زمان کی اہمیت بیان کرتے ہیں:

”زمان کا مسئلہ مسلم مفکرین اور صوفیاء کے لیے ہمیشہ توجہ طلب رہا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ حقیقت دکھائی دیتی ہے کہ قرآن حکیم کے مطابق دن اور رات کے یکے بعد دیگرے الٹا خدا کی نشانیوں میں سے گردانا گیا ہے اور دوسری جڑی وجہ یہ ہے کہ پیغمبر اسلام نے ایک معروف حدیث میں جس کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے خدا کو دہر (زمان) کے متوازی قرار دیا ہے۔ لہذا کچھ عظیم مسلم صوفیاء دہر کے لفظ کی صوفیانہ خصوصیت کے قائل تھے۔ محی الدین ابن عربی کے بقول ”دہر“ خدا کے خوبصورت ناموں میں سے ایک ہے اور امام رازی اپنی تفسیر میں ہمیں بتاتے ہیں کہ بعض مسلم صوفیاء نے انھیں لفظ وحر، دیور یا دیہار کا تعلق کرنے کو کہا۔“ (۲)

اقبال بتاتے ہیں کہ فلسفیانہ انداز میں زمانے پر بحث اشاعرہ نے چھیڑی تھی۔ اُن کا فلسفہ زمان محض خارجی تصور تھا۔ انھوں نے زمانے کو منفرد لکھوں میں بانٹ دیا اور اُن کے تو اتر کو زمانہ کو منفرد لکھوں میں بانٹ دیا اور اُن کے تو اتر کو زمانہ کو منفرد لکھوں میں بانٹ دیا اور اُن کے تو اتر کو زمانہ کہا کہ ہر دہر لکھوں کے درمیان ایک ایسا مقام آتا ہے جسے خالی سمجھنا چاہیے۔ گویا زمانے کی رو میں غلام وجود ہے۔ نیوٹن نے کہا تھا کہ زمانہ اپنی ذات اور ماہیت کے مطابق ایک ہی انداز میں چلتا رہتا ہے۔ اُس نے اسے چلتی ہوئی ندی سے تشبیہ دی تھی۔ یعنی اس کا تصور بھی محض خارجی تصور تھا۔ کیونکہ انسان کے پاس حس کا کوئی ایسا عضو نہیں جو کہ زمانے کا صحیح ادراک کر سکے۔ اس لیے یہ ماننا لازم آیا کہ زمانہ ایک طرح کی روانی ہے۔ یعنی اشاعرہ اور سائنسدان زمانے کو خارجی حقیقت ہی سمجھتے رہے۔ موجودہ زمانے میں ماوے کے متعلق جو نظریہ پیش کیا گیا ہے، وہ پروفیسر روج (Rovgier) کے الفاظ میں فطرت میں حسرت کے تصور کو اظہار کرتا ہے۔ یعنی مادہ بھی وجود مسلسل کی بجائے حسرت سے کام لیتا ہے۔ یعنی کائنات کے تغیرات یک بیک حسرت لگانے سے ہوتے ہیں بتدریج نہیں ہوتے۔ دو مختلف یکے بعد دیگرے ظاہر ہونے والے واقعات کے درمیان کائنات ساکن رہتی ہے۔ لہذا اس کا اثر زمانے پر پڑتا ہے اور ان دو واقعات کے درمیان زمانہ معطل ہو جاتا ہے۔ اور وہ ماوے کی طرح مسلسل نہیں رہتا۔ (۳)

اقبال کہتے ہیں کہ اشاعرہ ہوں یا موجودہ زمانے کے مفکرین و سائنسدان، انھوں نے زمانے کا جو بھی نظریہ قائم کیا، نفسیاتی تجزیے کے بغیر کیا۔ اس لیے وہ زمانے کے داخلی پہلو کا ادراک نہ کر سکے:

”تاہم کتب یہ ہے کہ اشاعرہ کی حیرت کی کوشش ہو یا جدید مفکرین کی، دونوں مکمل طور پر نفسیاتی تجزیے سے محروم ہیں اور اس محرومی کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ وہ زمان کے موضوعی پہلو کے ادراک میں ناکام رہے ہیں۔ اس ناکامی کی وجہ سے ان کے نظریات میں مادی جہاز اور زمانی جہاز کے تقاضات الگ الگ ہو گئے اور ان کے درمیان کسی طرح کا کوئی عضویاتی رشتہ نہیں رہا۔“ (۱)

اقبال نے یہی بات شاعری کے پیرائے میں کچھ یوں کہی ہے:

نعمۂ خاموش دارد سازِ وقت

غوطہ در دل زن کہ بنی رازِ وقت (۲)

اقبال کے خیال میں اگر زمانے کو محض خارجی تصور کیا جائے تو ہمیں ذات باری کے تصور میں مشکلات پیش آتی ہیں کیونکہ ہم خارجی زمانے کا اطلاق ذات باری پر نہیں کر سکتے:

”یہ بات تو واضح ہے کہ اگر ہم زمان کو خالص موضوعی نقطہ نظر سے دیکھیں تو متعدد مشکلات پیدا ہو جائیں گی اس لیے کہ ہم جوہری وقت کا خدا پر اطلاق کرتے ہوئے اُسے ایسی زندگی کا حامل قرار نہیں دے سکتے جو ابھی معرض تکوین میں ہے۔“ (۳)

اس ضمن میں اقبال نے ملا جلال الدین دوانی اور صوفی شاعر عراقی (۴) کے حوالے دیے ہیں۔ ملا جلال الدین دوانی کے حوالے سے اقبال بتاتے ہیں کہ:

”ملا جلال الدین دوانی نے اپنی کتاب ”ذرا“ کے ایک پیرے میں، جو ایک جدید طالب علم کو پروفیسر راکس کے تصور زمان کی یاد دلاتا ہے، ہمیں بتایا ہے کہ اگر ہم زمان کو ایک جسم کی مدت تصور کریں تو یہ ہمیں واقعات کا ظہور ایک جلوے کی صورت میں حرکت کرتے ہوئے نظر آنا ممکن بنا دے گا۔ اور یوں یہ مدت ایک وحدت دکھائی دے گی۔ تب ہم اسے ایک الونی عمل کی طبع زاد صورت کہنے کے سوا اور کوئی توجیح نہ کر سکیں گے جو اپنے پورے اتوار کے ساتھ تمام مراحل سے گزر رہی ہے۔ مگر مگر دوانی یہاں تسلسل کی فطرت کے بارے میں زیادہ گہری بصیرت کا مظاہرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ اضافی ہے۔ لہذا وہ خدا کے معاملے میں غائب ہو جاتا ہے کیونکہ خدا کے سامنے تو تمام واقعات ایک ہی عمل ادراک میں محض ہوتے ہیں۔“ (۵)

۱۔ تجزیہ نگریات اسلام، ص ۹۵

۲۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۷۴

۳۔ تجزیہ نگریات اسلام، ص ۹۵

۴۔ اصل میں محمود اشعری؟ دیکھیے صفحہ نمبر ۱۹۳ حاشیہ نمبر ۲

۵۔ تجزیہ نگریات اسلام، ص ۹۵

اقبال بتاتے ہیں کہ عراقی (حمود الاشعری؟) نے بھی زمان و مکان کے حوالے سے یہی نقطہ نظر اختیار کیا ہے۔

”وہ خالص مادیت اور خالص روحانیت کی درمیان زمان کی لاتعداد انواع کا تصور پیش کرتا ہے جو مختلف متغیر درجات وجود کے لیے اضافی ہیں۔ تاہم گردش المذاک سے پیدا ہونے والے تکلیف اجسام کا وقت ماضی حال اور مستقبل میں قائل تقسیم ہوتا ہے۔ اس کی فطرت یوں ہے کہ جب تک ایک دن نہیں گزرتا و مردان وجود میں نہیں آتا۔ غیر مادی وجودوں کا وقت بھی تسلسل میں ہوتا ہے مگر ان اجسام کا پورا ایک سال غیر مادی اجسام کے ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اس طرح جب غیر مادی اجسام کے درجات میں آگے بڑھتے جائیں گے تو ہم زمان الہی کے درجے تک پہنچ جائیں گے جہاں زمان مروری کا صیغہ سے لکھنا آزاد ہوتا ہے۔ نتیجتاً اس زمان میں تقسیم، تغیر اور توازن طرز کی کوئی بھی چیز موجود نہیں۔ یہ ابدیت کے تصور سے بھی بالا ہے کیونکہ اس کے ساتھ ابتداء و انتہا کے زمانی تصورات بھی منسلک نہیں کیے جاسکتے۔ خدا ایک ہی ناقابل تقسیم علم ادراک میں تمام چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے۔ خدا کی اقلیت زمان کی اقلیت کے سبب نہیں بلکہ اس کے برعکس وقت کی اقلیت خدا کی اقلیت کی محتاج ہے۔ لہذا زمان الہی وہ ہے جسے قرآن ”اُم الکتاب“ کے نام سے بیان کرتا ہے جس میں تمام تاریخ علت و معلول کے تانے بانے سے آزاد ایک برتر ابدی آن میں مرکب ہے۔“ (۱)

اقبال فخر الدین رازی کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ تمام مسلمان متکلمین میں سے اُس نے زمان کے مسئلے کو سب سے زیادہ بنیدگی سے موضوع بحث بنایا مگر چونکہ وہ بھی اپنی منہاج فکر میں معروضی تھے لہذا کسی حتمی نتیجے پر نہ پہنچ سکے۔ (۲)

لیکن اقبال، زمان پر اپنی عالمانہ بحث اور تابذ بصیرت کے ذریعے، حتمی نتیجے پر پہنچنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ یہ الہیات اسلامیہ اور فلسفے کی تاریخ کا ایک عظیم کارنامہ اور سنہرا باب ہے۔ اقبال، زمان کے حوالے سے اپنی بصیرت افروز بحث کے ذریعے اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وقت کو سمجھنے کے لیے معروضی نقطہ نظر سے کچھ زیادہ مدد نہیں ملتی۔ یہ زمان کا مہیت کو سمجھنے میں جزوی طور پر ہی معاون ہو سکتا ہے۔ وقت کی مہیت کا صحیح ادراک صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہم اپنے شعوری تجربے کا نفسیاتی تجزیہ کریں۔ (۳) یعنی اقبال کے نزدیک معروضی انداز فکر اور طبعیات تسلسلی زمان کا ادراک تو کر سکتے ہیں کہ ان کی پہنچ بھی ادراک تک ہی ہے، مگر ان کے ذریعے نہ تو زمان خالص یعنی زمان الہی کا ادراک کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی الہی زمان اور تسلسلی زمان کے درمیان رابطے کی تشریح کی جاسکتی ہے۔ بقول ڈاکٹری۔ اے۔ اے۔ قادری:

”اقبال کا کہنا ہے کہ زمان کا تصور جو طبعیات پیش کرتی ہے، وہ کافی نہیں، یہ تصور اس زمان سے مختلف ہے جو ہمارے تجربے میں آتا ہے۔“ (۴)

۱۔ تجرید فکریات اسلام، ص ۹۶

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً، ص ۹۶-۹۷

۴۔ سی۔ اے۔ قادری، ڈاکٹر، ”اقبال کی نظر میں عارفانہ تجربہ اور فلسفہ“، مشمولہ علامہ اقبال حیات فکر و فن (۱۰۱ مقالات)، مرحوم ڈاکٹر سلیم اختر، ص ۳۱۵۔

اقبال کہتے ہیں کہ زبان الہی میں ماضی، حال اور مستقبل کے سب امتیازات ختم ہو جاتے ہیں۔ جس حقیقت کو ہم زمانہ کہتے ہیں وہ کوئی ایک تصور نہیں ہے بلکہ خارج میں اشیاء کو معلوم کرنے کا ایک بیان ہے، جس میں امر و ز فردا ہے۔ لہذا الوبی زمانہ ان لحاظ گزراں کی مدد سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ زبان الہی کا شعور وجدانی سطح پر ہی ہو سکتا ہے۔ (۱) اقبال کے نزدیک نفس کا ایک پہلو خارجی (انائے فعال) اور دوسرا باطنی (انائے بصیر) ہے، جو مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ نفس بصیر کا زمان، خالص زمان ہے یعنی اس میں تغیر تو ہے لیکن یکے بعد دیگرے آنا نہیں۔ اس سے جو حرکت صادر ہوئی ہے، وہ باطن سے خارج اور وجدان سے عقل کی طرف ہوتی ہے۔ اسی عقل سے جو ہری زمان پیدا ہوتا ہے:

”نفس بصیر خالص دوران یعنی بے تو اثر تغیر میں رہتا ہے۔ نفس کی زندگی کا مدار اس کے بصیر ہونے سے فعال ہونے اور وجدان سے عقل کی طرف حرکت زن ہونے پر ہے۔ اسی حرکت سے زمان جو ہری پیدا ہوتا ہے۔ لہذا اہل شعوری تجربہ جو ہمارے تمام علوم کا نقطہ آغاز ہے ہمیں ایک ایسے تصور کا سراغ دیتا ہے جو ثبات و تغیر یعنی زمان بحیثیت ایک وحدت نامیہ یا بحیثیت حکومت اور زمان بحیثیت مجموعہ جواہر کے مابین تخلیق پیدا کر دیتا ہے۔ اب اگر ہم اپنے شعوری تجربے کی رہنمائی کو قبول کرتے ہوئے انائے مطلق کو انائے متناہی پر قیاس کر لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ خودی مطلق کا زمان ایک ایسا تغیر ہے جو بغیر تسلسل کے ہے یعنی یہ ایسا نامیاتی کل ہے جس میں خودی کی تخلیقی حرکت کی وجہ سے جو ہریت ظاہر ہوتی ہے۔“ (۲)

اب ظاہر ہے کہ ذات باری تعالیٰ کے ادراک کے لیے زمان و مکان ذات باری تعالیٰ کا ادراک ضروری ہے، اور ان کے ادراک کے لیے خارج سے باطن اور عقل سے وجدان تک کا سفر ضروری ہے۔ اس طرح یہ وقوف مذہبی و وقوف سری ہی کے ذریعے ممکن ہے، اور اسی حقیقت کا اثبات، فکر اقبال، بالخصوص عظمت کا مرکز و محور ہے۔ لہذا اقبال کہتے ہیں:

”خدا کی لامحدود وقوت و ثروت لاتعداد تخلیقی امکانات پر محیط ہے۔ چنانچہ ایک طرف خودی ’ابدیت‘ میں رہتی ہے جس سے میری مراد ہے بے تو اثر تغیر اور دوسری طرف وہ زمان متسلسل میں رہتی ہے جس کے پارے میں میں سمجھتا ہوں کہ وہ عضویاتی طور پر ابدیت سے متعلق ہے کیونکہ یہ بے تو اثر تغیر کا بیان ہے۔ صرف اسی مفہوم میں یہ ممکن ہے کہ ہم قرآن کی اس آیت کو سمجھ سکیں۔

لَا تُبَدِّلُ الْآيَاتِ وَالْأَشْهُارِ (۲۲۸۰)

دن رات کا آنا جانا اس کے سبب سے ہے۔ (۳)

اس طرح اقبال کے اس تخیل میں، بقول رضی الدین صدیقی:

”ارتقاء کا اسلامی تصور مضر ہے۔“ (۴)

۱۔ دیکھیے مقالہ بذا، باب ہذا میں ”وجدان“ کے مباحث

۲۔ تجرید فکریات اسلام، ص ۹۷

۳۔ ایضاً

۴۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۱۲۸

اور یہ کہ زمان کے حوالے سے اقبال کی اس عالمانہ بحث کے نتیجے میں یہ حقیقت اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ معروضی نقطہ نظر اختیار کر کے ہم نہ تو صحیح طور پر زمان کی ماہیت کو معلوم کر سکتے ہیں اور نہ ہی ذات الہی کا صحیح ادراک حاصل کر سکتے ہیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے ہمیں اپنے من کی دنیا میں داخل ہونا پڑے گا۔ (۱)

اقبال کے نزدیک حقیقت مطلقہ روحانی ہے۔ (۲) اور اس کا علم براہ راست طبعیات سے ہوتا ہے اور نہ ہی یہ نتیجہ شواہد فطرت سے براہ راست استنباط کیا جاسکتا ہے۔ اس کا ادراک باطنی بصیرت، جسے اقبال وقوف مذہبی، وقوف سری، روحانی تجربہ یا وجدان کہتے ہیں، (۳) ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اور اقبال اپنی مذہبی بصیرت ہی کی بنا پر کہتے ہیں کہ آخر دی حقیقت روحانی ہے۔ اور اقبال کی یہ رائے، بقول ڈاکٹر سی۔ اے۔ قادری:

”ان کی فلسفیانہ وقت پر دلالت کرتی ہے۔ ایسی وقت کم لوگوں کے حصہ میں آتی ہے۔ اور ان کا یہ کہنا کہ حقیقت روحانی ہے، قدیم یا جدید طبعیات سے ناخوش بلکہ ان کی اپنی گہری بصیرت کا ثمر ہے۔“ (۴)

حقیقت مطلقہ روحانی ہے اور اس کا ادراک وجدان ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اقبال، قرآن، اسلامی مفکرین اور صوفیاء کے نظریات کی روشنی میں، زمان و مکان پر اپنے فلسفانہ مباحث کے ذریعے، اپنی اس رائے میں ایک اضافہ کرتے ہیں اور اب ان کی یہ رائے سامنے آتی ہے کہ حقیقت مطلقہ روحانی ہے، وہ ایک ذات، اتایا ایغو ہے جو تخلیقی اور آزاد ہے، جس کا علم وجدان سے حالت دوران میں ہوتا ہے۔ گذشتہ ادراک میں یہ بتایا جاسکتا ہے کہ ”دوران“ سے اقبال کی مراد دورانِ خالص یعنی زمان الہی ہے۔ اس دوران کا شعور وجدانی سطح پر ہی ہو سکتا ہے۔ یہاں وقت کی تقسیم پذیری ختم ہو جاتی ہے اور ریاضیاتی اصول تقسیم پذیری کا عمل دخل نہیں رہتا۔ لہذا خارجی اور مرئی زمان و مکان کے ریاضیاتی پیمانے اور طبعیاتی تجربے کی عام سطح اس دوران کو گرفت میں نہیں لاسکتی، جب ”دوران“ کی یہ سطح ہی گرفت میں نہیں آتی تو حقیقت مطلقہ کا ادراک بھی نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا مابعد الطبعیات، وجود باری تعالیٰ اور دیگر مذہبی صداقتوں کا انکار کر دیا جاتا ہے۔ اقبال بتاتے کہ یہ خارجی زمان و مکان ہی تجربے کی وہ واسطہ نہیں جو علم کا ذریعہ ہے بلکہ ع

اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۵)

ان زمانوں کی دریافت باطنی تجربے یعنی وجدان ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ وجدان کے ذریعے جب ہم مرئی زمان و مکان کے حدود کی گرفت سے آزاد ہو کر غیر مرئی زمان و مکان دریافت کر لیتے ہیں اور ”دوران“ یعنی زمان الہی کا ادراک

۱۔ محمد شریف بٹا، ظہار اقبال ایک جائزہ، ۶۱۔

۲۔ تجرید فکریات اسلام، ص ۵۶۔

۳۔ دیکھیے مقالہ ”باب ہذا میں“ وجدان“ کے مباحث

۴۔ سی۔ اے۔ قادری، ڈاکٹر، ”اقبال کی نظر میں عارفانہ تجربہ اور فلسفہ“ مشمولہ علامہ اقبال حیات نگار فون (۱۰۱ مقالات) ص ۳۱۵

۵۔ کلیات اقبال، اردو، ص ۵۲۰

حاصل کر لیتے ہیں تو اس میں ہمیں مرکزی البیو کا علم ہوتا ہے اور حقیقتِ مطلقہ کا سراغ ملتا ہے۔ اس طرح ڈاکٹر رحم بخش شاہین مرحوم کے الفاظ میں:

”اسلامی ثقافت نے ظلم و حکمت کی جستجو میں محسوس اور محسوس چیزوں پر توجہ مبذول کر کے سائنسی مہمات دریافت کیا۔ اس کے علاوہ اس کے زیر اثر محسوس اور مرئی کائنات سے غیر محسوس اور غیر مرئی دنیا کی طرف جوگہری حرکت ہوئی، اقبال اس کو بھی سامنے لانا چاہتے ہیں۔ مسلمان صوفیہ اور مفکرین نے ہمیشہ یہ خواہش اور کوشش کی کہ وہ کائنات کی لامحدود وسعتوں کو اپنی گرفت میں لائیں۔ اس بنا پر انھیں زمان و مکان کے مسئلہ پر توجہ دینا پڑی۔“ (۱)

لہذا اقبال، اپنے پانچویں خطبہ ”اسلامی ثقافت کی روح“ میں خارجی اور مرئی زمان و مکان کے حوالے سے کائنات کو دیکھنے کے نقطہ نظر کی نارسائی کا پھر ذکر کرتے ہیں اور اس تنگ نظری سے نکلنے کے ضمن میں مسلم صوفیاء و مفکرین کی کوششوں کو سراہتے ہیں:

مرئی زمان و مکان کے بارے میں یہ سوچ کہ یہ محدود ہیں ذہن کو الجھا دے گی۔ تنہایت ایک بت کی طرح ہے جو ذہن کی حرکت اور اس کے ارتقا میں ایک رکاوٹ ہے۔ یا پھر یہ کہ اپنی حدود سے باہر نکلنے کے لیے ذہن کو زمان مسلسل اور مکان مرئی کی غلایت محسوس سے آزادی حاصل کرنا ہوگی۔ قرآن کے فرمان کے مطابق آخری حد تو خدا کی طرف ہی ہے۔ یہ آیت قرآن کے ایک انتہائی گہرے خیال کو سمونے ہوئے ہے کیونکہ اس سے لازمی طور پر اس بات کی نشاندہی ہوتی ہے کہ اس کی آخری حد ستاروں کی جانب نہیں بلکہ لامحدود حیات کوئی اور روحانیت کی جانب تلاش کرنی چاہیے۔ اب اس مطلق حد کی طرف عقلی مسافرت ایک لمبا اور مشکل عمل ہے۔ اس ضمن میں بھی مسلمانوں کی فکری کوششیں پوچھتوں سے بالکل ہی مختلف سمت میں متحرک ہوئی ہیں۔“ (۲)

ساتھی ہی وہ مسلم ثقافت کے لیے زمان و مکان کے مسئلہ کی اہمیت کا اعادہ کرتے ہیں:

”دوسری جانب مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ میں عقل محض اور مذہبی نفسیات (اس اصطلاح سے میری مراد اعلیٰ تصوف ہے) دونوں کا مدعا یہ ہے کہ لائق تہی کو حاصل کیا جائے اور اس سے لطف امدوز ہوا جائے۔ زمان و مکان کا مسئلہ ایسی ثقافت میں زندگی اور موت کا مسئلہ بن جاتا ہے۔“ (۳)

اقبال، زمان و مکان مرئی سے زمان و مکان غیر مرئی کے تصور تک پہنچنے کے سلسلے میں مسلم مفکرین کی خدمات کا تذکرہ کرتے ہوئے اسے سراہتے ہیں۔ (۴) حکماء کے علاوہ صوفیاء نے بھی زمان و مکان کے مسئلے پر بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں اقبال فخر الدین عراقی (محمود الاشئوی؟) اور خواجہ محمد پارسا کا ذکر کرتے ہیں۔ اقبال نے اپنے خطبات میں عراقی (محمود اشئوی؟) کے تصور زمان و مکان پر خاص توجہ مبذول کی ہے۔ عراقی (اشئوی؟) نے اپنے نظریہ زمان میں زمان و مکان کی

۱۔ تسلسل خطبات اقبال، مرتبہ علامہ اقبال ادبین پونڈرٹی، ص ۱۳۸

۲۔ تجربات ہجریات اسلام، ص ۱۶۱

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً، ص ۱۶۱-۱۶۳

متعدد قسموں کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اقبال بھی چونکہ ہر لحاظ سے کائنات کی اصل یعنی حقیقت مطلقہ کو ہر لحاظ سے روحانی سمجھتے ہیں، لہذا اس حقیقت کے ادراک کے لیے وہ ثابت کرتے ہیں کہ تجربے کی واحد سطح، حسی تجربے میں آنے والے یہ خارجی زمان و مکان ہی نہیں بلکہ اور زمان و مکان بھی ہیں۔ اقبال قرآن مجید کی روشنی میں زمان خارجی یا جوہری وقت کے علاوہ زمان خالص کے بھی قائل ہیں جو زمان ایزوی ہے۔ عراقی (اشنوی؟) کا نظریہ زمان و مکان اقبال کے اس نظریے کی تائید کرتا ہے۔ اس لیے اقبال اس کا بار بار حوالہ دیتے ہیں۔ (۱) عراقی (اشنوی؟) کے نظریہ زمان کا حوالہ اقبال نے اپنے تیسرے خطبے میں دیا ہے۔ (۲) اب وہ مکان کے حوالے سے عراقی کے نظریات بیان کرتے ہیں۔ عراقی (اشنوی؟) نے مکان کی تین قسمیں بیان کی ہیں یعنی مادی اجسام کا مکان، غیر مادی اجسام کا مکان اور خدا کا مکان۔ مادی اجسام کو وہ مزید تین قسموں میں تقسیم کرتا ہے یعنی کثیف اجسام کا مکان، لطیف اجسام کا مکان اور روشنی کا مکان۔ عالم مادی کی اشیاء کے امکان کو بیان کر چکنے کے بعد عراقی (اشنوی؟) غیر مادی اشیاء مثلاً فرشتوں وغیرہ کے مکان کی مختلف اقسام بیان کرتا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ مکان کی مختلف قسموں سے گزرتے ہوئے ہم آخر کار مکان الہی تک پہنچتے ہیں، جو مکمل طور پر جہات سے پاک ہے۔ (۳) اقبال، عراقی (اشنوی؟) کے ان نظریات کا خلاصہ یوں بیان کرتے ہیں:

”عراقی مختلف درجات کے لطافتیں رکھنے والے طبعی اجسام کے مکانات کے بیان کے بعد مختصر امکان کی ان مختلف انواع کا ذکر کرتا ہے جو غیر مادی اجسام سے متعلق ہیں۔ مثلاً فرشتے۔ ان مکانات میں بھی قائلے کا عنصر بالکل غائب نہیں ہوتا۔ اگرچہ غیر مادی وجود آسانی کے ساتھ پتھر کی دیواروں میں سے گزر سکتے ہیں، وہ حرکت سے یکسر بے نیاز نہیں ہوتے۔ عراقی کے مطابق حرکت نامکمل روحانیت کی علامت ہے۔ مکانیت سے آزادی کی آخری منزل انسانی روح کا حاصل ہے جو اپنی منفرد نوعیت کے اعتبار سے نہ ساکن ہے اور نہ حرکت پذیر یوں مکان کی لامحدود انواع سے گزرتے ہوئے ہم الوہی مکان تک پہنچ جاتے ہیں جو مکمل طور پر ہر طرح کے ابعاد سے پاک ہے اور جو تمام اہمیت کے نقطہ اتصال کی تشکیل کرتا ہے۔“ (۴)

اقبال، عراقی (اشنوی؟) کے ان نظریات کے ڈاڈے اسلامی روحانیت سے ملاتے ہوئے، اسے روحانی تجربے کی عقلی تعبیر و تشریح قرار دیتے ہیں، اور اس کا مقصد کائنات کے حرکی تصور تک پہنچنے کی کوشش بتاتے ہیں۔ یہ دونوں باتیں اقبال کے اپنے مقاصد اور نظریات سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں:

”عراقی کے افکار کی اس شخصیت میں آپ دیکھیں گے کہ کس طرح ایک مسلم صوفی نے اس عہد میں زمان و مکان کے اپنے روحانی تجربے کی عقلی تعبیر و تشریح بیان کی جو جدید ریاضی اور طبیعیات کے تصورات کا کوئی ادراک نہ رکھتا تھا۔

۱۔ اقبال نے عراقی (اشنوی؟) کے نظریے سے بڑا اختلاف بھی کیا ہے۔ دیکھیے مقالہ نمبر ۵۲۴۵۱

۲۔ تجربات فکریات اسلام، ص ۹۶

۳۔ ایضاً، ص ۱۶۳۔ ۱۶۶

۴۔ ایضاً، ص ۱۶۶

عراقی و راسل اس کو شش میں تھا کہ وہ مکان کے ایک ایسے تصویر تک پہنچے جو اپنے ظہور میں حرکت کر رہا تھا۔ (۱)
اقبال کے خیال میں عراقی (اشنوی؟) بوجہ زمانہ الہی اور زمانہ متسلسل کی نوعیت دریافت نہ کر سکا اور نہ ہی اس
حقیقت کو پاس کا کہ مسلسل تخلیق اسلامی تصور کا لازمہ ہے، جس کا مطلب ایک ہر لمحہ نشوونما پاتی ہوئی کائنات ہے۔ (۲) لیکن
بہر حال اس کے نظریات مکان کے حرکتی تصور تک پہنچنے میں زبردست معاونت کرتے ہیں۔ اس لیے اقبال انہیں بار بار اپنے
موقف کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔

اقبال، کائنات کے حرکتی نظریے کے مؤید ہیں اور اُن کا نظریہ زمانہ و مکان بھی اس نظریے کی توضیح ہے، جس کی مدد
سے وہ اثبات الہی کی منزل تک پہنچتے ہیں۔ اُن کے نزدیک مسلسل تخلیق اسلامی تصور کا لازمہ ہے، جس کا مطلب ایک ہر لمحہ
نشوونما پاتی ہوئی کائنات ہے۔ (۳) اس لیے وہ اسلامی فلاسفہ و صوفیاء کے معترف ہیں کیونکہ اسلامی فکر کے تمام ڈانڈے ایک
متحرک کائنات کے تصور سے آتے ہیں۔ (۴) وہ بتاتے ہیں کہ:

”تاریخ کے اس تصور میں دلچسپی کا نکتہ وہ انداز ہے جس میں ابن خلدون تبدیلی کے عمل کو سمجھتا ہے۔ اس کا تصور بے حد
اہم ہے کیونکہ اس سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ تاریخ، زمانہ میں ایک مسلسل حرکت کی حیثیت سے حقیقی طور پر ایک
تخلیقی حرکت ہے۔ وہ ایسی حرکت نہیں جس کی راہ پہلے سے متعین ہوتی ہے۔ ابن خلدون، ابعد الطبیعیاتی فلسفی نہیں تھا
بلکہ وہ ابعد الطبیعیات کا مخالف تھا۔ مگر زمانہ کے بارے میں اس کے تصور کی ماہیت کے حوالے سے اُسے ہر گز کا
پیش رو دکھا جاسکتا ہے۔ تمدن اسلام کی تاریخ میں اس تصور کے عقلی سوابق کے بارے میں پہلے ہی بحث کر چکا ہوں۔
قرآن کا یہ تصور کہ دن اور رات کا ادل بدل حقیقت مطلقہ کی علامت ہے۔ جس میں ہر لمحہ اس کی نئی شان کی جھلک نظر
آتی ہے۔ مسلم الہیات میں یہ رجحان کہ وقت کی حیثیت معروضی ہے، ابن کمویہ کا زندگی کے بارے میں کجیخی تسلسل کا
تصور اور آخری بات کہ المیرونی نے تصور فطرت تک رسائی کے معاملے کو بیان کیا کہ وہ سلسلہ آفات ہے۔ یہ تمام ابن
خلدون کی عقلی اور عقلی وراعت ہیں۔ اس کا اصل امتیاز اُس تہذیب و تمدن کی روح کا نکتہ رس اور اک ہے اور اس
اور اک کا منبذ اعلمار ہے جس کی سب سے تابناک پیداوار وہ خود تھا۔ اس کے عقلی کارنامے نے یونانی کلاسیکیت
کے خلاف قرآن کی روح کو اس پر آخری کامیابی عطا کی کیونکہ یونانیوں کے ہاں زمانہ یا تو غیر حقیقی ہے، جیسا کہ
افلاطون اور زینو کا خیال تھا، یا وہ ایک دائرے میں حرکت کرتا ہے جیسا کہ ہرقلیٹس اور رواقی کہتے تھے۔ تخلیقی حرکت
کو پرکھنے کا جو بھی معیار مقرر کر لیا جائے حرکت کو بذات خود اگر وہی تصور کیا جائے تو وہ تخلیقی نہیں ہوگی۔ ووا می رجعت

۱۔ تہذیبات و تہذیبات اسلام، ص ۱۶۶

۲۔ ایضاً، ص ۱۶

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً

دوای تحقیق نہیں بلکہ دوای کھرا ہے۔“ (۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک قرآن ہمیں زندگی اور کائنات کے بارے میں حرکی نظریہ عطا کرتا ہے اور اس کی روشنی میں اسلامی ثقافت بھی ہمیں زندگی اور کائنات کے بارے میں حرکی اور ارتقائی تصور کا درس دیتی ہے۔ اس کے برعکس یونانی مفکرین مثلاً ارسطو، افلاطون اور سقراط وغیرہ نے یہ تعلیم دی کہ عالم محسوسات غیر حقیقی، ازلی اور جامد ہیں۔ لہذا بعد میں آنے والے اکثر مغربی فلاسفہ بھی زمان و مکان کو سکونی، اٹل، جامد اور معین ہی سمجھتے رہے۔ انھوں نے تجربے کی واحد سطح اسی خارجی زمان و مکان کو قرار دیا اور تجربے کی اس واحد سطح کو مارے علم کا واحد ماخذ سمجھتے رہے۔ اسی بنیاد پر کائنات نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ ”کیا بعد الطبیعیات کا امکان ہے؟“ اور اس کا جواب نفی میں دیا تھا۔ (۲) اس منفي جواب کے لیے اُس نے جو وجوہ پیش کیں وہ ان خصوصیات پر مبنی ہیں جو ہمارے علم سے مخصوص ہیں۔ ہمارا علم زمان و مکان سے متعین ہوتا ہے کیونکہ عالم دو لازمی اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہے۔ یعنی اشیاء اور اشیاء میں تغیرات، اشیاء بغیر مکان کے ہمارے لیے ناقابل فہم ہیں۔ ہم تمام اشیاء کو مکان کے اندر ہی دیکھتے ہیں۔ اشیاء بذات خود کیا ہیں ہم نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں ایک بلند تر وسیلہ علم کی ضرورت ہوگی اور اشیاء کو مکان کے خلاف سے نکلنا ہوگا۔ اس طرح اشیاء کے تغیرات کے لیے زمان کو مقدم تسلیم کرنا پڑے گا کیونکہ کوئی تغیر بغیر زمان کے ممکن نہیں۔ اگر زمانہ نہیں تو تغیر بھی نہیں۔ علاوہ ازیں کائنات کے نزدیک زمان و مکان معروضی حقیقتیں نہیں ہیں۔ وہ حقیقت کا اور اک کرنے کے لیے صرف ہمارے حشوں یا ہماری جہتیں ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ موضوع ہیں اور موضوع ناظر سے علیحدہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ اب اگر زمان و مکان موضوعی ہیں اور سب اشیاء زمان و مکان میں ہیں تو گویا جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ صرف مظاہر ہیں اور اشیاء عجمی کہ وہ خود ہیں یا بالفاظ دیگر ”شے کما ہی“ یا شے بذاتہ ہمیشہ ہماری گرفت سے بچ نکلتی ہیں۔ ہم اس حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے جو نہائی یا مطلق ہے۔ مابعد الطبیعیات اگر اس نہائی یا مطلق حقیقت یعنی ”شے کما ہی“ کو جاننے کی کوشش ہے تو یہ ناممکن ہے۔ (۳) اس طرح کائنات نے عقلیت کے زیر اثر خدا کے ورائے زمان و مکان ہونے پر اصرار کرتے ہوئے اس کے مشاہدے کے امکان کو رد کر دیا۔ اقبال کائنات کے اس موقف سے متفق نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ:

”کائنات کا موقف صرف اسی صورت میں قابل قبول ہوگا جب ہم یہ فرض کر لیں کہ تمام تجربات سوائے معمول کے

تجربے کے ناممکن ہیں۔“ (۴)

لہذا اقبال یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ:

۱۔ تجربات فکر یا تصورات اسلام، ص ۱۷۱۔۱۷۲

۲۔ ایضاً ص ۲۱۶

۳۔ مشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۱۷۱۔۱۷۲

۴۔ تجربات فکر یا تصورات اسلام، ص ۲۱۶۔۲۱۷

”کیا تجربے کی معمول کی سطح پر ہی علم کا حصول ممکن ہے۔“ (۱)

اور اس کا جواب یوں دیتے ہیں:

”کانٹ کے شعبے بذاتہ اور شعبے جہی کہ ہمیں نظر آتی ہے کہ بارے میں کانٹ کے نقطہ نظر میں ہی ابعاد الطبیعیات کے امکان کے بارے میں اٹھنے والے سوال کے صحیح نوعیت پوشیدہ ہے۔ مگر اس وقت کیا صورت حال ہوگی جب معاملہ اس کے الٹ ہو جیسا کہ کانٹ نے سمجھ رکھا ہے۔ بینن کے عظیم مسلم صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا قول بلیغ ہے کہ خدا محسوس و مشہود اور کائنات ’مستقل‘ ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی، مفکر اور شاعر عراقی نظام ہائے مکاں اور نظام ہائے زمان کی کثرت پر اصرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زمان اور مکان کی بات کرتا ہے۔ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ جسے ہم خارجی دنیا کہتے ہیں محض ہماری عقل کی آفریدہ ہو اور انسانی تجربے کے کئی دوسرے مدارج بھی ہوں جو زمان و مکان کے دوسرے نظاموں نے کسی اور انداز میں ترتیب دے رکھے ہوں۔“ (۲)

اس طرح اقبال کے خیال میں تجربے کی یہ سطح واحد نہیں ہے، کیونکہ زمان و مکان کا مفہوم وجود کے فرقی مراتب سے بدلتا جاتا ہے۔ زمان و مکان جامد، نئیل اور نہ بدلنے والے شہون یا جہات نہیں کانٹ انہیں ایسا ہی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمارا سارا علم انہیں تو الپ یا سانچوں میں ڈھلتا اور متعین ہوتا ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ شہون یا جہات خود ہم سے برتر یا فروتر ہستیوں کے تعلق سے نئے مفہوم کی گنجائش رکھتے ہیں اور نتیجتاً تجربے کا ایک ایسا درجہ بھی ہو سکتا ہے جو زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہو۔ اقبال کے خیال میں کائنات حرکی اور نمود پذیر ہے۔ کوئی مطلق مکان ایسا نہیں جس میں سب اشیاء واقع ہوں۔ خود مکان کا تصور ہماری موضوعی ساخت پر منحصر ہے۔ انسانوں کا مکان تین ابعاد میں تاپا جاتا ہے یعنی طول، عرض اور عمق۔ لیکن ہمارے حواس اور ہماری نفسی قوتوں میں کمی یا اضافہ کر کے ہمارے ابعاد میں کمی یا اضافہ کرنا ممکن ہے۔ (۳) اقبال بتاتے ہیں کہ عراقی (اشنوی؟) نے بھی اس نتیجے تک پہنچنے کی کوشش کی تھی۔ وہ مکان کی متعدد قسمیں بتاتا ہے اور آخر اللہ تعالیٰ کے مکان کی نشاندہی کرتا ہے جو تمام ابعاد و جہات سے آزاد ہے اور جو تمام متناہیوں کا نقطہ اتصال ہے۔ (۴) اسی طرح اقبال زمان کے حوالے سے بھی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس میں مختلف قسموں کی گنجائش ہے جو ہستیوں کے فرقی مراتب کے مطابق ہوتی ہے۔ یوں اقبال، زمان انسانی یعنی زمان خارجی یا وقت جو ہری سے الگ زمان خالص کا اثبات کرتے ہی جو زمان الٰہی ہے۔ (۵) یہاں بھی اقبال نے دیگر اسلامی مفکرین اور صوفیاء کے علاوہ بالخصوص عراقی (۶) سے استفادہ کیا ہے

۱۔ تجربات فکریات اسلام، ص ۱۱۷

۲۔ ایضاً

۳۔ تجربات فکریات اسلام، ص ۵۰-۵۹/۱۶۳-۱۶۷

۴۔ ایضاً، ص ۱۶۶

۵۔ تفصیل گزشتہ اوراق میں پیش کی جا چکی ہے۔

۶۔ اصل میں محمود اشنوی

جو مکان کی طرح زمان کی بھی مختلف قسمیں بتاتا ہے، مگر اس نظریے کی تشکیل میں اقبال کا بنیادی مآخذ قرآن مجید ہی ہے جو وقت کی دو قسموں یعنی زمانِ ایزدی یا زمانِ خالص اور زمانِ خارجی یا جوہری وقت کا قائل ہے۔ اس کے ثبوت میں اقبال نے اپنے خطبات میں متعدد آیات پیش کی ہیں۔ (۱)

زمان و مکان پر اپنے بصیرت افروز افکار کے ذریعے اقبال اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ زمان و مکان جنہیں کانٹ نے ساری تجربات کے سانچے قرار دیا تھا، اپنے مفہوم میں سکونی اور معین نہیں ہیں۔ ان کا مفہوم نفسی قوتوں میں اضافے یا کمی کے ساتھ بدلتا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کانٹ نے علم کو جس عام ”مکانی زمانی“ تجربے کی سطح تک محدود کیا تھا اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں ہو سکتی ہیں۔ لہذا اگر عام تجربہ ہی تجربے کی واحد سطح قرار پائے تو بے شک مابعد الطبیعیات ممکن نہیں۔ لیکن اگر تجربے کی ایسی سطحیں ممکن ہیں (اور یقیناً ممکن ہیں جیسا کہ اقبال نے اپنی اسلامی فکر کی روشنی میں ثابت کیا ہے) جو ”زمانی مکانی“ تعینات سے آزاد ”حقیقت فی نفسہ“ کا انکشاف کرتی ہیں، تو پھر مابعد الطبیعیات بھی ممکن ہے۔ اس طرح بقول ڈاکٹر برہان احمد فاروقی:

علامہ اقبال نے اپنے تصور زمان و مکان میں انسانی زمان و مکان اور الٰہی زمان و مکان میں امتیاز برقرار رکھا ہے اور خدا کو عقلیت پسندوں کی طرح درائے زمان و مکان بھی نہیں کہا اور اس زمان و مکان سے بھی متصف نہیں کیا جو تدریج و ترتیب کی خاصیت کے حامل ہیں۔ اس طرح انھوں نے اتائے مطلق کے مشاہدے کے امکان کو محفوظ رکھا ہے۔“ (۲)



۱۔ یہ آیات اور ان کے حوالے گزشتہ اوراق میں پیش کیے جا چکے ہیں۔

۲۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، ”اقبال کا تصور زمان و مکان“، اشمول: زمان و مکان، مرتبہ ڈاکٹر وحید مہرٹ، ۵۵۲۔

خودی

اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ ایک ”خودی“، ”انا“ یا ”ایزو“ ہے۔ اُن کے خیال میں ہمیں حقیقتِ مطلقہ کا تصور بطور ایک فرد یا مطلق ”انا“ کے کرنا چاہیے۔ اس طرح اقبال شخصِ باری تعالیٰ کے قائل ہیں۔ نیز اقبال کا کہنا ہے کہ انسان بھی خودی سے ملو ہے اور واجبِ تعالیٰ بھی ایغو سے عبارت ہے۔ اس لیے ان دونوں میں ربط کا ہونا لازمی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ ربط کیسے ممکن ہے، اور اس کی نوعیت کیا ہے یعنی انسانی خودی اور الٰہی خودی میں کیا تعلق ہے۔ یہاں اقبال کے انہی تصورات کا جائزہ مطلوب ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ وقت کی مابینیت پر غور کرنے سے اور اپنی ذات کے اندر تواجرِ زمانی کے اظہار کے تنقیدی جائزے سے حقیقتِ مطلقہ کا ایک ایسا تصور سامنے آتا ہے جس میں فکر، حیات اور غایت مل کر ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ اس طرح حقیقتِ مطلقہ ایک ”استدامِ خالص“ ہے ہم اس وحدت کا ادراک ایک نفس (Self) (۱)، خودی (۲)، ہی کے طور پر کر سکتے ہیں۔ ایک موجودنی الفارج اور محیط بر کل خودی جو حیات اور فکر کا سرچشمہ ہے:

”تواجرِ زمانی کا اعتبار جس طرح ہماری ذات میں ہوتا ہے اس کی تنقیدی تعبیر ہمیں حقیقتِ مطلقہ کے اس تصور تک لے جاتی ہے کہ وہ ایک خالص استدام ہے جس میں فکر و حیات اور غایت ایک دوسرے کے ساتھ مدغم ہو کر ایک عضوِ یاقی وحدت قائم کرتے ہیں۔ ہم اس وحدت کا ادراک نہیں کر سکتے ماسوا اس کے کہ ہم اسے وحدتِ نفس (Unity of a self) گردانیں جو سب پر محیط ایک موجودنی الفارج نفس (An all embracing concrete self) ہے اور جو تمام افراد کی زندگی اور فکر کا منبع مطلق ہے“ (۳)

برگساں ذات پر دوران کو مقدم گردانتا ہے۔ اقبال اسے برگساں کی غلطی قرار دیتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں زندگی کے تمام احوال کا جامع اور کثرت میں وحدت آفریں نہ زمانہ مطلق ہو سکتا ہے اور نہ مکان مطلق جامعیت کی یہ صفت صرف کسی مستقل اور قائم بالذات حقیقت، جسے اقبال ذات (Self: خودی: نفس) کہتے ہیں، ہی میں ہو سکتی ہے۔ نفس (Self) وہ ہے جو ”میں ہوں“ کہہ سکے۔ کسی ہستی کا درجہ اس سے معین ہوتا ہے کہ اس میں احساسِ خودی کس درجے تک پہنچا ہے:

”میرے نزدیک برگساں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے ماں خالص کو نفس پر حقدم جانا حالانکہ اسی کے لیے خالص دورانِ قابلِ اثبات ہے۔ نہ خالص مکان اور نہ ہی خالص زمانہ اشیاء اور واقعات کی گونا گونی کو ایک دوسرے کے ساتھ اکٹھا

رکھ سکتے ہیں۔ یہ تو ذات ازلی کا ایک عمل بصر ہے جو استدام کی کثرت کو جو کہ لاتعداد موجودات میں منقسم ہے ایک مرکب نامیاتی کل میں بدل دیتا ہے۔ استدام خالص میں موجودگی کا مطلب خودی کی موجودگی ہے اور خودی سے مراد یہ کہنے کے قابل ہونا ہے کہ ”میں ہوں“۔ وہی صحیح معنوں میں وجود رکھتا ہے جو یہ کہہ سکتے کہ ”میں ہوں“۔ یہ ”میں ہوں“ کی سطح ہی ہے جو میزان ہستی میں شے کے مقام کا تعین کرتی ہے۔“ (۱)

اس طرح اقبال حقیقت مطلقہ کو ایک خودی (Self ذات نفس: انا) قرار دیتے ہیں، مگر یہ ”انا“، ”انائے مطلق“ ہے، جو ہر لحاظ سے انائے انسانی کے مقابلے میں بلند و برتر اور اعلیٰ و ارفع ہے۔ وہ غنی عن العالمین ہے، وہ صمد ہے۔ اُس کی برابری کرنے والا کوئی نہیں اور اُس جیسی کوئی شے نہیں۔ وہ اپنی خودی کے لیے ماسوا کا محتاج نہیں۔ اُس کے لیے ماسوا کوئی خارجی حقیقت نہیں۔ جسے ہم خارجی فطرت یا ماسوا کہتے ہیں، وہ حیات الہی میں ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے۔ ”انائے مطلق“ غیر انا سے آزاد ہے۔ ہم انائے مطلق کا کوئی واضح اور مکمل تصور قائم نہیں کر سکتے:

”ہم سب بھی کہتے ہیں ”میں ہوں“ مگر ہمارا ”میں ہونا“ نفس اور غیر نفس کے مابین امتیاز سے ظہور پاتا ہے۔ قرآن کے الفاظ میں نفس مطلق فنی عن الغلظین ہے۔ اس کے لیے نفس غیر کوئی مقابل ذات نہیں ورنہ وہ ہمارے متناہی نفوس کی طرح ہوتا اور اسے بھی تعلق مکانی میں ذات غیر سے متقابل ہونا پڑتا۔ جسے ہم فطرت یا نفس غیر کہتے ہیں وہ تو حیات خداوند میں محض ایک لمحہ گزرا ہے۔ اس کا ”میں ہونا“ تو خود مختصر، اسامی اور مطلق ہے۔ ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور ناممکن ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (۴۳:۱۱)

نہیں کوئی شے اس جیسی بھر بھی دہستا ہے دیکتا ہے۔“ (۲)

اقبال فطرت کو انائے مطلق کی سیرت قرار دیتے ہیں، جس طرح قرآن پاک فطرت کو اللہ کی سنت یا عادت قرار دیتا ہے:

”اب نفس، کردار کے بغیر ناقابل فہم ہے یعنی ایک کیساں طرز کے رویے کے بغیر۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں عالم فطرت مادے کا کوئی ذخیرہ نہیں ہے جو غما میں واقع ہے بلکہ یہ حوادث کی ایک ترکیب ہے، کردار کا ایک منظم انداز ہے اور یوں نامیاتی طور پر نفس مطلق سے متعلق ہے۔ فطرت کا ذات الہیہ سے وہی تعلق ہے جو کردار کا نفس انسانی سے ہے۔ قرآن نے ایک دل آویز انداز میں اسے سنت اللہ قرار دیا ہے۔“ (۳)

اقبال اسے انائے مطلق کی آزاد تخلیقی فعلیت کو سمجھنے کا ایک انداز قرار دیتے ہیں۔ فطرت ایک زندہ اور غمو پذیر حقیقت ہے کیونکہ اس کی تہ میں خلاق انائے مطلق موجود ہے۔ اس لیے اس عالم میں مسلسل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اس کی

خلاق کی کوئی حد نہیں۔ قدرت الہی کی لامتناہیت بالقوہ ہے بالفعل نہیں۔ انا نے مطلقہ محیط کل، کل کو سہارا دینے اور زندگی بخشنے والی۔ اس کا معنی اسکی اپنی ذات ہے۔ اقبال کے خیال میں اس طرز فکر سے طبعیاتی علوم بھی روحانی بن جاتے ہیں، کیونکہ یہ علوم فطرت ہی کا مطالعہ کرتے ہیں اور فطرت کا مطالعہ دراصل ذات باری کی سیرت یا سنت کا مطالعہ ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ مشاہدہ فطرت کے دوران میں انا نے مطلق سے ہم گہرا ربط پیدا کر لیتے ہیں، لہذا یہ عبادت ہی کی ایک قسم ہے:

”انسانی نقطہ نظر سے ہمارے موجودہ حالات کے پیش نظر یہ انا نے مطلق کی حقیقی فعلیت کی ایک تعبیر ہے۔ جب یہ آگے کی جامع بڑھ رہی ہوتی ہے تو ایک خالص لمحے میں یہ متناہی ہوتی ہے مگر چونکہ جس نرس سے اس کا نامیاتی تعلق ہے وہ خلاق ہے اس میں توسیع ممکن ہے۔ نتیجتاً یہ اس ملبوم میں لامحدود ہو جاتی ہے کہ اس کی توسیع کے لیے کوئی سی بھی حد آخری نہیں ہوتی۔ اس کی لامحدودیت بالقوہ ہے، فی الواقع نہیں۔ لہذا فطرت کو ایک ذی حیات اور یکم ارتقا پذیر عضو یہ سمجھنا چاہیے جس کے ارتقاء کی خارج میں کوئی آخری حد نہیں۔ وہ صرف باطنی طور پر محدود ہے یعنی اس محیط کل خودی کے طور پر، جو کل کو زندہ اور قائم رکھتی ہے، وہ نفس مشہود جس نے کل میں اپنی روح پھونک رکھی ہے اور اسے سہارا دے رکھا ہے۔ جیسا کہ قرآن کا فرمان ہے۔

وَأَنۢبِیۤیٓ اِلٰہِی رَبَّکَ السُّعۡفٰی (۳۰:۴۲)

اور بے شک پہنچتا ہے (سب کو) اللہ تک

یوں وہ نقطہ نظر جو ہم نے اپنایا ہے وہ طبعیاتی سائنس کو ایک تازہ روحانی ملبوم عطا کرتا ہے۔ فطرت کا علم سنت اللہ کا علم ہے۔ فطرت کے مطالعے کے دوران ہم انا نے مطلق کے ساتھ قرب و اتصال کی تلاش میں ہوتے ہیں جو عبادت کی ہی ایک دوسری قسم ہے۔“ (۱)

ذاتی طور پر اقبال کا خیال ہے کہ زمان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے لیکن یہ زمان سلسلہ وار نہیں بلکہ بغیر تواتر کے خالص استدام ہے، جس نامی، حال اور مستقبل کی تیز نہیں کی جاسکتی۔ یہ ایک مسلسل تغیر ہے جو تقسیم سے ماورا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا انا نے مطلق بھی تغیر پذیر ہے۔ (۲) کیونکہ تغیر تو خالی یا نقص پر دلالت کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات جو اخروی ایغوبہ ہے ہر قسم کے نقص اور عیب سے پاک ہے۔ (۳) اقبال اس کا جواب یوں دیتے ہیں:

”ہم بطور نوع انسانی اپنے دلیقہ میں ایک خودی عمل پذیر دنیا سے وابستہ ہیں۔ ہماری زندگی کے حالات و ظروف زیادہ تر ہمارے لیے خارجی ہیں۔ ہم جس زندگی کو جانتے ہیں وہ محض خواہش و جستجو، ناکامی یا کامیابی سے عبارت ہے۔ یعنی ایک صورت حال سے دوسری صورت حال تک لگا تا تغیر۔ ہمارے نقطہ نظر سے زندگی نام ہے تغیر کا اور تغیر لازمی طور پر نقص اور محرومی سے عبارت ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہمارا شعور ہی چونکہ وہ واحد نقطہ ہے جہاں سے علم شروع ہوتا ہے۔ ہم اپنے ذاتی تجربے کی روشنی میں تغیر و تشریح کی پابندی سے صرف نظر نہیں کر سکتے۔ لہذا زندگی کے فہم و ادراک

۱۔ تہذیب و فکریات اسلام، ص ۷۵۔۷۶

۲۔ ایضاً، ص ۷۷۔۷۸

۳۔ اے قادریؒ ”تخصیص خلیفہ دوم“ مشمولہ خطبات اقبال، مرجع علامہ اقبال ادبی یونیورسٹی، ص ۷۵

کے لیے معصی اور تجسسی تصور سے گریز ممکن نہیں۔ زندگی صرف باطنی طور پر سمجھی جاسکتی ہے۔“ (۱) اقبال بتاتے ہیں کہ ابن حزم نے اسے تشبیہ و تجسیم سے خائف ہو کر ہی یہ کہہ دیا تھا کہ حیات کو بھی خدا کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے۔ قرآن میں خدا کو زندہ کہا گیا ہے، اس لیے ہمیں بھی یوں ہی کہنا چاہیے، مگر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ زندگی کا جو مفہوم ہمارے نزدیک ہے اُس کا اطلاق ذات باری پر نہیں ہو سکتا۔ (۲) اقبال کہتے ہیں کہ ابن حزم نے زندگی کو یقیناً ایک تغیر مسلسل کے طور پر لیا ہوگا۔ اس قسم کی زندگی میں تو نقص کا ہونا لازمی ہے۔ ہم اس قسم کے زمانی و مکانی زندگی کو اتانے مطلق کی طرف منسوب نہیں کر سکتے۔ (۳) ایسا کرنے سے خدا کے کمال کا تصور متاثر ہوگا۔ اسی لیے ابن حزم نے سوچا ہوگا کہ ایسی زندگی سے قطع نظر کر کے ہی ہم خدا کو کامل سمجھ سکتے ہیں۔ (۴) تاہم اقبال اس مشکل کا راستہ نکالنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ وہ اس اشکال سے بچنے کا یہ حل بتاتے ہیں:

اتانے مطلق حقیقت کی کلیت کا نام ہے۔ وہ کوئی ایسا وجود نہیں کہ جو کائنات سے ممتاز کہیں اور واقع ہے اور باہر سے اسے دیکھ رہا ہے۔ نتیجتاً اس کی زندگی کی پرتیں خود اس کی اپنی ذات کے اندرون سے متعین ہوں گی۔ چنانچہ تغیر کے اس مفہوم کا کہ یہ تامل حالت سے مکمل حالت کی طرف یا مکمل سے نامکمل کی طرف انتقال کا نام ہے خدا پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مگر تغیر کا یہ مفہوم ہی زندگی کی واحد ممکن صورت نہیں۔ زیادہ گہری نظر سے دیکھیے تو ہمارا شعوری تجربہ یہ ظاہر کرے گا کہ استدام مسلسل کی ظاہریت کے نیچے ایک حقیقی استدام ہے۔ اتانے مطلق کا وجود استدام خالص میں ہے جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے ردیوں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل تحقیق کا عمل ہے۔ اس سے اتانے مطلق کو نہ ممکن ہوتی ہے نہ اسے اُدھم آسکتی ہے اور نہ نیند اس کی راہ میں روک بن سکتی ہے۔ تغیر کے اس مفہوم میں اتانے مطلق کے بے تغیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے غیر متحرک، بے ارادہ، جامد اور مطلق لاشے بنادیں گے۔ نفس خلاق کے لیے تغیر کا مطلب غیر مکمل ہونا نہیں ہو سکتا۔ نفس خلاق کا مکمل ہونا اس کے میکائیلی طور پر بے حرکت ہونے کا نام نہیں جیسا کہ ارسطو کے انداز میں ابن حزم نے سوچتے ہوئے تصور کیا۔ یہ کمال اس کی تحقیق کار کردگی کی وسیع ترین یاد اور اس کی تخلیقی دین کے غیر متناہی دائرہ عمل میں ہے۔ خدا کی حیات انکشاف ذات سے عبارت ہے نہ کہ کسی تصور عقلی تک پہنچنے کی تک دو سے۔ انسان کا ”ابھی نہیں“ تو یہ مفہوم رکھتا ہے کہ وہ کسی مقصد کی جستجو میں ہے یا وہ اس کو حاصل کرنے میں ابھی تک ناکام ہے۔ مگر خدا کے ہاں ”ابھی نہیں“ کا مفہوم اس کی ذات کے لامحدود تحقیقی امکانات کا ناقابل اختطاع ظہور ہے اور اس کی کلیت اس کے اس تمام عمل کا نمونہ رہتی ہے۔“ (۵)

اقبال کے نزدیک، حقیقت مطلقہ ایک تخلیقی اور معقول حیات ہے۔ (۶) اسے ”انا“ کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ

۱۔ تجرید نگریات اسلام ص ۸۸

۲۔ ایضاً

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہدائیں ”زمان و مکان“ کے مباحث

۴۔ تجرید نگریات اسلام ص ۸۸-۸۹

۵۔ ایضاً ص ۹۹

۶۔ سی۔ اے۔ قادری، ”تخصیص خلد دوم“ مشورہ تسہیلی خطبات اقبال مرتبہ علامہ اقبال ادین یونیورسٹی ص ۶۶

خدا انسان کے مانند ہے۔ جہاں تک انائے مطلق کی تعمیر پذیری کا تعلق ہے تو ذات پاک کے لیے ہم تہدیلی کو نقص کا نتیجہ قرار نہیں دے سکتے۔ ہمارے لیے تعمیر نقص سے کمال کی طرف جانے کا وسیلہ ہے لیکن ذات باری تمام قسم کے عیوب اور نقص سے پاک ہے۔ اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کی تعمیر پذیری بھی انسانی تعمیر پذیری کی طرح ہے۔ (۱) ذات باری کی تعمیر پذیری تو اس کے غیر محدود و تخلیقی امکانات کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ اس کی صفتِ خلاق ہے جس سے وہ کائنات کی مسلسل تخلیق کا باعث بنتا ہے۔ اس طرح انائے مطلق کی تخلیقِ زندگی حکمت اور بصیرت کی مالک ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کوئی بے نگہی، بے ہیبت اور سیال شے نہیں بلکہ اصول، وحدت اور تنظیم کا نام ہے۔

”چنانچہ تجربے کے فعال اور قدری پہلوؤں سے متعلق تمام حقائق پر محیط فلسفیانہ تنقید ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ حقیقتِ مطلقہ وہ تخلیقی زندگی ہے جس کے پیچھے حکمت و بصیرت کا رفرما ہے۔ اس زندگی کو بطور ایک انائے تعمیر کرنا اسے انسان پر قیاس کرنے کے مترادف نہیں۔ یہ محض تجربے کی اس ایک سادہ حقیقت کو قبول کرنا ہے کہ زندگی ایک بے ہیبت سیال شے نہیں بلکہ وحدت کی حقیقہ کا ایک اصول، ایک ترکیبی سرگرمی ہے جو ایک تعمیری مقصد کے پیش نظر زندہ مضمیوں کے اشتہار پند پر میلانات کو مربوط کرتی ہے اور انھیں ایک نقطے پر مرکوز رکھتی ہے۔ فکر کا عمل جو لازمی طور پر اپنی نوعیت میں اشاراتی ہے زندگی کی اصل فطرت کو اوصل کر دیتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے ایسے مائیکرو بھاؤ میں دکھاتا ہے جو تمام اشیاء میں موجود ہے۔ یوں زندگی کا فکری منظر نامہ لازمی طور پر وحدت الوجودی ہے۔ مگر ہم زندگی کے قدری پہلو کا علم براہِ راست باطن سے حاصل کر سکتے ہیں۔ وجدان زندگی کو ایک خود مرکوز انائے حیثیت سے منکشف کرتا ہے۔ یہ علم گونا گوں ہے کیونکہ یہ محض ایک نگاہِ غائب ہے حقیقت کی فطرت مطلق، ہم پر براہِ راست منکشف کرتا ہے۔ چنانچہ تجربے کے حقائق اس نتیجہ تک پہنچنے کا جواز فراہم کرتے ہیں کہ حقیقت کی فطرتِ مطلقہ روحانی ہے اور یہ کہ اسے لازمی طور پر ایک انائے حیثیت میں تصور کرنا چاہیے۔“ (۲)

اس طرح، اقبال کے نزدیک، حقیقتِ مطلقہ روحانی ہے، جسے ایک ”انا“ (Self: ذات: خودی) کے طور پر تصور کرنا چاہیے جو آزاد، تخلیقی اور معقول ہے۔ اور جس کا علم ہمیں وجدان سے حالتِ دوران میں ہوتا ہے۔ اگرچہ فروعِ مطلق اور نفسِ مطلقہ کی واضح اور مکمل ماہیت کا تصور ممکن نہیں۔ اقبال کے خیال میں حقیقتِ مطلقہ حسی و قیوم، حکیم و بصیر ہے اور ازلی وابدی طور پر خلاق ہے۔ اس کی خلقت اور تخلیق میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہ اضافہ نقص سے کمال کی طرف نہیں بلکہ لامتناہی اور مسلسل خلاق کمال ہی کمال ہے۔ تجلی میں نکلنا نہیں اور اللہ اپنی آفرینش میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ یوں خدا کو ہم ایک مقصد کو شِ نفسِ مطلق تصور کر سکتے ہیں۔ اس سے قبل ”اسرارِ خودی“ میں بھی اقبال ذاتِ باری تعالیٰ کی خودی کا ذکر کر چکے ہیں۔ (۳)

۱۔ محمد شریف، انا، خطباتِ اقبال، ایک جائزہ، ص ۲۸

۲۔ تجلیدِ نگارِ یاس، اسلام، ص ۸۰

۳۔ گلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۱۲، ۱۵ نیز دیکھیے مقالہ ہذا صفحہ نمبر۔۔۔ تا۔

اقبال کے حقیقتِ مطلقہ کو ”انا“ یا ”خودی“ کہنے سے بعض لوگوں کو یہ غلطی منہی ہوئی ہے کہ اقبال کا یہ تصور، اسلام کے عقیدہ تو حید سے مختلف ہے۔ یہاں تک کہ خلیفہ عبدالحکیم جیسے فلسفیانہ نظر رکھنے والے دانش ور نے یہاں تک کہہ دیا کہ:

”اقبال جس خودی کا ذکر کرتا ہے وہ انسانوں کے انفرادی انا کی خودی ہی نہیں بلکہ خدا کی خودی ہے جو مصدرِ خلقت ہے۔ مسلمہ اسلامی عقیدہ تو حید عام طور پر اس انداز سے بیان نہیں ہوا۔“ (۱)

خلیفہ عبدالحکیم مزید لکھتے ہیں:

”حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے ہاں جو سردی کا تصور عام تو حید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔“ (۲)

خلیفہ عبدالحکیم کے یہ خیالات محلِ نظر ہیں، کیونکہ اگر بظہرِ عا�ر دیکھا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کا یہ تصور اسلامی تصورِ حقیقتِ مطلقہ اور تصورِ تو حید سے متصادم نہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال نے اس تصور کے بیان میں فلسفیانہ انداز اختیار کیا ہے، مگر یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ انھوں نے اپنے موقف پر قرآن مجید کی متعدد آیات سے اشہاد کیا ہے اور کئی جگہ قرآن پاک کے مضامین کی جانب اشارے کیے ہیں۔ سید نذیر نیازی نے درست کہا ہے:

”دراصل اس فکر کا حقیقی سرچشمہ جیسا کہ پہلے عرض کر دیا گیا ہے، قرآن مجید ہے اور قرآن مجید سے ہی ہمیں ان سب مسائل یا مشکلات میں جو اس کی تشریح و توضیح میں پیدا ہوں رجوع کرنا پڑے گا۔ صاحبِ خطبات نے اگر عہدِ حاضر کے الفاظ اور مصطلحات سے کام لیا تو ہم گرفتار انی فرنگ کی خاطر، اس لیے کہ ان کا خطاب دراصل ہم سے ہے اور ہماری وساطت سے جدید علمی دنیا سے۔“ (۳)

اقبال نے انائے مطلقہ کی جو صفات بیان کی ہیں وہ اسلام کی بیان کردہ صفاتِ الہی کے عین مطابق ہیں۔ اسی لیے ڈاکٹر سید عبداللہ اقبال کے خطبہ ”ذاتِ الہیہ کا تصور اور حقیقتِ دعا“ سے، ذاتِ باری کے حوالے سے اقتباس پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”میرے خیال میں، یہ نمائندہ اقتباس ہے ان معنوں میں کہ اس میں حقیقتِ مطلقہ کے رہنما نشانات کو واضح کرنے کی نتیجہ خیز کوشش کی گئی ہے، اس کی وحدت، اس کی حیات (وجود)، اس کا زمان و مکان سے تعلق (یا بے تعلقی و ادراکی)، اس کا عالم کثرت سے تعلق، اس کا استدام (یا دوام) اور اس کا حقیقی وجود ہونا۔ اور موجودات کی تخلیق مسلسل۔ اس اقتباس سے ان سب امور پر روشنی پڑتی ہے۔“ (۴)

اقبال نے حقیقتِ مطلقہ کو ”انا“ تصور کر کے دراصل ذاتِ باری کو ایک مقصد کوشش اور تخلیقِ مسلسل کا خالق فردِ مطلق قرار دیا ہے۔ یوں انھوں نے ذاتِ باری کو متحرک اور فعال سمجھنے، موصوفہ بہ صفات سمجھنے اور نعوت و ہون کا حامل قرار

۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ فکر، اقبال، ص ۶۱

۲۔ ایضاً، ص ۶۲

۳۔ نذیر نیازی، سید، مقدمہ تفسیرِ حدیثِ الہیات اسلامیہ، ص ۳۵

۴۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر، متعلقاتِ خطبات، اقبال، ص ۷۷

دینے کے سلف و محدثین اور ائمہ اہل سنت کے عقیدے (۱) کی ترجمانی کی ہے۔ اس ضمن میں سید نذیر نیازی نے بڑے پتے کی بات ہے:

”جہاں تک ذات الہیہ کا تعلق ہے اقبال کی رائے تھی کہ ہمیں اس کا تصور بطور ایک فرد یا مطلق ”انا“ کے کرنا چاہیے۔ اقبال کی رائے کو سمجھنے کے لیے علماء لغت کے اس خیال کو مد نظر رکھ لینا مفید ہوگا کہ اللہ اسم ذات ہے علم ہے اور جامہ للفر۔ اقبال نے اپنی فلسفیانہ کاوشوں میں ایک طرح سے ابن حزم اور ابن تیمیہ کی پیروی کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ ہم حقیقت کی تائید اپنے انکار و خیالات کے ماتحت نہ کریں“۔ (۲)

حقیقت مطلقہ کو ”انا“ (Self) قرار دینے سے اقبال کی مراد ذات باری کی اکسلیت و وحدانیت ہے۔ وہ اسے ”انا“ کے ذریعے ”فردیت“ سے متعلق کرتے ہیں اور اقبال کے اس تصور کے اسلامی تصور حقیقت مطلقہ اور تصور توحید کے موافق ہونے کے لیے یہ ثبوت کیا کم ہے کہ وہ اس کے ثبوت میں سورۃ اخلاص پیش کرتے ہیں:

”ہم نے دیکھا ہے کہ وہ جسم جس کی اساس مذہبی تجربے پر ہو عقلی معیار پر بھی پورا اترتا ہے۔ جب ہم اس تجربے کے زیادہ اہم گوشوں کا تجزیہ ایک ایسی آنکھ سے کرتے ہیں جو ترکیبی زاویہ نگاہ رکھتی ہے تو تمام تجربات کے لیے قطعی بنیاد حکمت اور بصیرت رکھنے والے عقلی ارادے کی صورت میں منکشف ہوتی ہے جسے ہم نے بوجہ ایک انا کی حیثیت سے بیان کیا ہے۔ انائے مطلق کی انفرادیت پر زور دینے ہی کے لیے قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے اور حریہ اس کی توحیح یوں کرتا ہے:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ لَمْ يَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ (۱۱۲:۱-۴)

”کہہ دو! اللہ ایک ہے اللہ ہی پر ہر شے کا مدار ہے، نہ وہ کسی سے جنما گیا اور نہ اس نے کسی کو جنما اور کوئی نہیں جو اس کی ہمسری کر سکے“۔ (۳)

اس طرح اقبال کا حقیقت مطلقہ کو ”انا“ (فرد) تصور کرنا، قرآن مجید کے عین مطابق ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ اقبال کا انداز فلسفیانہ ہے۔ برصغیر کے معروف عالم دین، مولانا سعید احمد اکبر آبادی بھی اس کی تائید کرتے ہیں:

”علامہ کے تصور میں خدا (حقیقت مطلقہ / Absolute reality / مطلق انا Ultimate Ego) وہ مبداء ہے تمام کائنات اور اس میں تغیرات و حرکات کا، وہ ساکن نہیں، ہر وقت متحرک ہے، وہ قید زمان و مکان سے بلند و بالا ہے۔ اس کے لیے ماضی، حال اور مستقبل تینوں برابر ہیں، حقیقت یہ ہے جب میں خدا کی نسبت علامہ کے تصورات پر حوا ہوں تو محال خیال کرتا ہوں کہ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کی فلسفیانہ تعبیر و تشریح مطلق انا کے وصف سے بہتر کوئی دوسری نہیں ہو سکتی“۔ (۴)

۱۔ محمد ضیف مدنی، عقلیات ابن تیمیہ، ص ۱۷۰

۲۔ نذیر نیازی، سید، ”اللہ“، مشورۃ نقوش، قرآن نمبر، ج ۳، ص ۳۳۹۔

۳۔ تجلید نگریات اسلام، ص ۸۳

۴۔ سعید اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک نظر، ص ۲۷

اسی طرح معروف ماہر اقبالیات محمد شریف بٹا کا بھی یہی خیال ہے۔

”انھوں نے انا سے مطلق یا ذات غیر محدود کی صفات کو قرآنی نقطہ نظر سے بیان کیا ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے سورہ اخلاص اور سورہ نورا کا حوالہ دیا ہے۔ اقبال قرآن کی آیت کی روشنی میں نورانیت دی کے برابر جاتی ہیں کی بجائے نورالہمی کی مطلقیت کے زیادہ قائل ہیں۔“ (۱)

اقبال، حقیقتِ مطلقہ کی فرویتِ کاملہ پر سورہ اخلاص سے اشہاد کرنے کے بعد، برگساں کی کتاب ”تحقیقی ارتقاء“ سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں، جس میں برگساں نے فرویتِ کاملہ کی شرط بیان کی ہے۔ مذکورہ اقتباس یہ ہے:

”اگرچہ اس عظیم دنیا میں فرویت کی جانب میلان ہر کہیں موجود ہے تاہم تولید کارِ حنان اس کی راہ میں حرام ہوتا ہے۔ فرویت کے مکمل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ عضو کے عضو کے ساتھ بھی حصہ اس سے جدا ہو کر زندہ نہ رہے۔ لیکن ایسی صورت میں تولید ناممکن ہو جائے گی۔ تولید اس کے سوا کیا ہے کہ پرانے عضو سے جدا ہو کر ایک نئے عضو کی تعمیر ہو۔ اس طرح فرویت خود اپنے گھر میں اپنے دشمن کو پالتی ہے۔“ (۲)

اقبال، فرویتِ کاملہ کی اس تعریف اور شرط کی روشنی میں بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی فردِ کامل ہے کیونکہ وہی ہے جو توالد و تناسل سے پاک ہے، اور سورہ اخلاص میں اللہ کی اسی صفت پر زور دیا گیا ہے۔ یہی انا کے کامل یا انا کے مطلق ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی اسی صفت پر بار بار زور دیا گیا۔ علامہ اقبال، فارمل (Farnell) کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ دنیا کے اکثر مذاہب نے حقیقتِ مطلقہ کی انفرادیت کو نظر انداز کرتے ہوئے اُسے روشنی کی طرح مبہم، بے کراں اور ہر جگہ سرایت کرنے والا عنصر خیال کیا ہے، اور یوں اُن کا رجحان وحدۃ الوجود کی جانب رہا ہے، (۳) اور اس طرح انھوں نے ذاتِ باری کو غیر شخص بنا دیا ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ قرآن مجید اور مذہبی شعور اس نقطہ نظر کا مخالف ہے۔ اقبال، حقیقتِ مطلقہ کے حقیقی برتری تصور کی پیروی میں ذاتِ باری کی فرویت، کاملیت اور تشخص پر زور دیتے ہیں اور اس پر آئے نور سے اشہاد کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ اس آیت میں خدا کی انفرادیت کو کائنات میں ہر جگہ سرایت کیے ہوئے ظاہر کرنے کی بجائے، اُس کی ذاتِ مطلقہ اور فرویتِ کاملہ کو ظاہر کرنے کے لیے نور سے تشبیہ دی گئی ہے۔ (۴)

فرویت اور محدودیت لازم و ملزوم ہیں۔ لہذا اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فرویت سے مراد متناہیت نہیں۔ اگر خدا ایک ”انا“ ہے اور یوں ایک فرد ہے تو ہم اسے لانا ہی کیسے تصور کر سکتے ہیں۔ (۵) اقبال اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ مشکل ذاتِ باری کو زمان و مکان کے اندر تصور کرنے سے پیدا ہوتی ہے جبکہ ہمارے یہ خارجی زمان و مکان تو اضافی ہیں۔

۱۔ محمد شریف بٹا، خطباتِ اقبال ایک جائزہ، ص ۵۹

۲۔ تجلیدِ گریاتِ اسلام، ص ۸۳-۸۴

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً، ص ۸۵

۵۔ ایضاً

ذاتِ باری پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ذاتِ باری کی لائقیتِ زمان و مکان سے ماوراء ہے۔ ہر جسم کی لائقیتِ تو خود ذاتِ باری کے اندر ہے، ذاتِ باری اس کے اندر نہیں۔ ذاتِ باری کے باہر کوئی ماسوا ہے ہی نہیں جو اس کو محدود کرے:

”خدا کو مکانی لائقیت کے مفہوم میں ہم لائقیتِ تصور نہیں کر سکتے۔ روحانی قدر کے تعین میں وسعت اور پہچانی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ علاوہ ازیں، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، زمانی اور مکانی لائقیت مطلق نہیں ہوتی۔ جدید طبیعیات فطرت کو کسی لائقیتِ خلا میں واقع ساکن خیال نہیں کرتی بلکہ ایک دوسرے سے باہم مربوط واقعات کا ایک نظام تصور کرتی ہے جن کے باہمی روابط سے زمان و مکان کے تصورات ابھرتے ہیں اور یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا ایک مختلف انداز ہے کہ زمان و مکان و توہمات ہیں جو گہرائی میں مطلق کی حقیقی فعلیت پر لاگو کرتی ہے۔ زمان و مکان اتائے مطلق کے امکانات ہیں جن کا ہماری زمان و مکان کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر ہی اظہار ہوتا ہے۔ خدا سے ماوراء اور اس کی خلائی فعلیت سے الگ نہ تو مکان ہے اور نہ ہی زمان جو اسے دوسری اناؤں سے الگ ٹھہرا سکے۔ اتائے مطلق نہ تو مکانی لحاظ سے لائقیت ہے اور نہ ہی اس مفہوم میں قنای سے جس طرح انسان مکان محدود اور جسم دوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔ اتائے مطلق کی لائقیت اس کی حقیقی قوت کے لائقیتِ اندرونی امکانات سے عبارت ہے جن کا ہماری معرفت کا نکتہ ایک جزوی اظہار ہے۔ مختصر انداز کی لائقیت وسیع نہیں محسوس ہے۔ وہ ایک لائقیتِ سلسلے کا باعث تو ہے مگر خود یہ سلسلہ نہیں۔ اس میں لائقیتِ سلسل کا دخل ہے، خود کوئی سلسلہ نہیں۔“ (۱)

یوں اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ ایک ”انا“ یعنی فرد یا شخص تو ہے مگر وہ زمان و مکان کی پابند انسانی خودی کی طرح محدود نہیں۔ کائناتِ خدا کی حقیقی سرگرمی کے باطنی امکانات کے جزوی اظہار کا نام ہے۔ ہم مختصر طور پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کی لامحدودیت و وسیع ہونے کی بجائے ”میت“ ہے۔ (۲) اقبال کا ”اتائے مطلق“ ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے

”مطلق خودی، جو ہر پائے والی، ہستی کا فطرت میں بروز کرتی ہے فطرت کے اندر ہے۔ قرآن یوں بیان کرتا ہے کہ

”خُذُوا زُلْفَىٰ ذَٰلِكُمْ وَأَنظِرُوا لِلْإِنسَانِ الَّذِي يَحْبِبُ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْمُعْظَمُ أَلَمْ نَجْعَلِ لَهُ عَيْنَيْنِ تَبْصُرَتَا سَمَوَاتِنَا وَتَحْقُقَ الْآرْضَ قَالَ لَا بَأْسَ بَعِثْنَا فِي كُلِّ قَوْمٍ مُّصَوِّبًا وَجَعَلْنَا لِكُلِّ مِجْمَعٍ رَّجُلًا تَنصُرُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَانظُرْ إِلَىٰ شِئْرَتَيْ ذَاكَ تَتْلُو آيَاتِنَا آنِئذٍ لَّيْلًا وَأَنظُرْ إِلَىٰ الْأَرْضِ كَيْفَ تَتَوَصَّلُ بِالْبُلُودِ وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِن أَجْرٍ مُّجْزٍ وَنَبْشُ الشَّجَرِ يَذْخُرُ“ (۳)

اسی اتائے مطلق میں قنای انا کی اپنی کو پاتی ہیں:

”میں نے حقیقتِ مطلقہ کو ”انا“ کے طور پر لیا ہے اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ اتائے مطلق سے اناؤں کا ہی صدور ہو رہا ہے۔ اتائے مطلق کی حقیقی قدرت جس میں لگاؤ اور عمل ایک ہی مفہوم رکھتے ہیں، انا کی کائنات کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جوہر کی میکا کی حرکت سے لے کر انسانی انا میں لگہر کی آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور برتر انا کا انکشاف ہے۔ قدرتِ الہیہ کا ہر جزو خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے۔ اہم انانیت کے اظہار کے درجات ہیں۔ ہستی کے سارے سرگرم میں انانیت کا تسر بدرجہ بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید اتائے مطلق کو انسان کی شریک سے

بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الہیہ کے دواہی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رشتی ہے اور حرکت کرتی ہے۔ (۱)

اللہ تعالیٰ نے خود، متناہی اناؤں کو اپنی حیات میں حصہ دار بنایا ہے:

”خودی کے عمل میں رشد و ہدایت اور ہا مقصد نظم و ضبط کا عنصر یہ ظاہر کرتا ہے خودی ایک آزاد علیہ ذواتی ہے جو خودی مطلق کی زندگی اور آزادی میں شریک ہے۔ مطلق خودی نے آزاد و خود مختار و متناہی خودی کا بروز گوارا کر کے خود اپنی آزادی کو محدود کر لیا ہے۔ اس شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن حکیم کے نقطہ نظر سے بھی ہو جاتی ہے جو وہ خودی کے عمل کے بارے میں رکھتا ہے۔ قرآن کی مندرجہ ذیل آیات اس سلسلے میں کوئی ابہام باقی نہیں رہنے دیتیں:

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ وَفَعَلْنٰهُنَّ شَآءَ قَلْبِنَا وَاَمَّا شَآءَ مَلٰئِكَتِنَا (۱۸:۲۹)

کہیے یہ تمہارے رب کی طرف سے حق ہے۔ اب تم میں سے جو چاہے تسلیم کرے اور جو چاہے کفر کرے۔

اِنْ اٰخٰتِنٰمْ اٰخٰتِنٰمْ لَا نَعْبُدُكُمْ وَاِنْ اَنۡسَاۡنُكُمۡ فَلَهَا (۱۷:۷)

تم نے احسان کیا تو اپنے ہی نفس پر کیا اور بدی کی تو خواہنے آپ سے کی۔ (۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک خدا بھی خودی سے عبارت ہے اور انسان بھی خودی رکھتا ہے، لہذا ان دونوں میں گہرا

رہلہ پایا جاتا ہے۔

چناں با ذاتِ خلوت گزینی

ترا او جیندو او را تو جینی (۳)

اور۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ

غالب و کار آفرین، کار کشا، کار ساز (۴)

انسان اپنی خودی کو پہچان کر اپنے ذات کے ممکنات سے واقف ہو سکتا ہے اور یوں عرفانِ خودی کے ذریعے عرفانِ

الہی کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔

خودی سے اس ظلم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں

بہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا (۵)

اگر انسان اپنی خودی کے گہر کو پا کر اسے چکالے تو وہ مخلوق باخلاق اللہ کے بموجب خدا کی صفات سے متصف ہو کر انسانی

۱۔ تجرید فکریات اسلام، ص ۹۲

۲۔ ایضاً ص ۱۳۶

۳۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۵۵۹

۴۔ کلیات اقبال اردو، ص ۳۲۳

۵۔ ایضاً ص ۳۵۹

خودی کے بلند ترین مقام پر فائز ہو سکتا ہے۔ (۱) اور یہی وہ مقام ہے کہ جہاں ع

خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے (۲)

اقبال کے خیال میں خدا کے وجود اور تصور کے ساتھ انسانی خودی اور وجود کا تصور وابستہ ہے۔ (۳) لہذا وہ فرماتے ہیں۔

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبت آشنا طلب

ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب (۴)

نیز

خودی نہ از وجود حق وجودے

خودی را از نمود حق نمودے

نی دالم کہ ایں تابندہ گوہر

کجا بودے اگر دریا نبودے (۵)

اگر انسان ذات حق کا جلوہ دیکھنا چاہتا ہے تو پہلے اُسے اپنے من میں ڈوب کر اپنی خودی کو دریافت کرنا چاہیے اور

جب وہ اپنی خودی کا عرفان حاصل کر لے گا تو اسی عرفان کے ذریعے عرفان الہی کی منزل تک پہنچنے میں کامیاب ہو جائے گی۔

بیا بر خویش وچیدن بیا موز

بناخن سینہ کاویدن بیا موز

اگر خواہی خدا را فاش بینی

خودی را فاش تر دیدن بیا موز (۶)

۱۔ اقبال کے فلسفہ خودی اور انسانی خودی اور خدا کے تعلق کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ کیجیے

روح اقبال از یوسف حسین خان، ص ۳۹۵-۳۱۷

بصیرت اقبال از نواب عالم بارہوی، ص ۱۰۱-۱۰۷

اقبال کی مابعد الطبیعیات از عشرت حسن انور، ص ۶۱-۸۵

اقبال کا فلسفہ خودی از آصف جاوید کاروانی، ص ۳۵-۲۰۰

مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ از ڈاکٹر سید عبداللہ، ص ۱۹۵-۲۰۳

فکر اقبال از غلیظہ عیدالکیم، ص ۳۹

۲۔ کلیات اقبال اردو، ص ۳۸۳

۳۔ یوسف حسین خان، روح اقبال، ص ۳۶۵

۴۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۵۰۷

۵۔ ایضاً، ص ۱۰۰۳

۶۔ ایضاً، ص ۹۹۱

اقبال، ایک اور جگہ یہی بات کچھ یوں فرماتے ہیں۔

چرانے در میان سیز تست

چہ نور است این کہ در آئینہ تست

مشو غافل کہ تو او را انی

چہ نادانی کہ سوئے خود نہ بینی (۱)

یوں انسان اپنی خودی کا مکمل شعور حاصل کر کے، انائے مطلقہ کی حقیقی صلاحیتوں میں شریک ہو سکتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ذات واجب کی عبادت کے زمرے سے نکل جائے۔ خالق اور مخلوق میں بے امتیاز وحدت کبھی بھی قائم نہیں ہو سکتی۔ (۲) اسلام کی یہی تعلیم ہے اور اقبال اسی کے قائل ہیں۔ اقبال کے نزدیک باری تعالیٰ کا وجود بطور ”انائے کامل“ کے معین اور ماوراء ہے، اور انسانی خودی کا اپنا ایک دائرہ ہے جو بندگی اور ابدیت سے عمارت ہے۔ انسان کے لیے یہ تقاضا فطری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ذات الہیہ سے الگ تصور کرے۔ اقبال اس کے شدت سے قائل ہیں۔ اُن کا کہنا تو یہ ہے کہ ذات حق سے عین وصال میں بھی انسان اپنی خودی کو گم نہ کرے

چناں با ذات حق خلوت گزینی

ترا او بیندو او را تو بینی

بخود محکم گزار اندر حضورش

مشو ناپید اندر بحر نورش

چناں در جلوہ گاہ یاری سوز

عیاں خود را نہاں او را بر افروز (۳)

اقبال ”ارمغانِ حجاز“ میں فرماتے ہیں

نہ من رای شناسم من، نہ او را

ولے دانم کہ من اندر بر اوست (۴)

ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں کہ:

”اقبال کے نزدیک انسانی خودی اپنے استحکام کے لیے ذات الہی کی محتاج ہے جو غیر محدود، بے تغیر اور نقص و زوال

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی میں ۵۵۴

۲۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روبرجِ اقبال، ص ۳۷۸

۳۔ کلیاتِ اقبال فارسی میں ۵۵۹

۴۔ ایضاً ص ۱۰۰۳

سے بالاتر ہے۔ خودی ذات الہی کا قرب و اتصال حاصل کرنے کی جدوجہد کرتی ہے تاکہ اس کی صفات عالیہ کو اپنے میں جہاں تک ہو سکے پیدا کرے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ خودی اپنے آپ کو ذات الہی میں گم کر دے۔ اس کا تفرد و تحقق اس کی اصلی متاع ہے۔ خودی ذات واجب سے قرب و اتصال حاصل کر سکتی ہے نہ کہ اتحاد و طول۔ (۱)

اقبال انائے انسانی کے انائے الہی سے ربط و اتصال کا ذریعہ دعا یعنی عبادت کو قرار دیتے ہیں:

”مذہب کے عزائم فلسفے کے عزائم سے بلند تر ہوتے ہیں۔ فلسفہ اشیاء کے بارے میں عقلی نقطہ نظر ہے اور وہ اس تصور سے آگے نہیں بڑھتا جو تجربے کی کثرتیت کو ایک تنظیم میں لائے۔ وہ گویا حقیقت کو قدرے قائل سے دیکھتا ہے۔ مذہب حقیقت سے زیادہ گہرے تعلق کا حلاشی ہے۔ یہ ایک نظریہ ہے جبکہ دوسرا ایک ذمہ تجربہ، تعلق اور اتصال ہے۔ اس اتصال کو پانے کے لیے فکر کو اپنی رخ سے بہت بلند اٹھنا ہوگا اور اپنی تسکین ایک ایسے وحی روئے میں کرنا ہوگی جس کو مذہب ”دعا“ کہتا ہے۔ یہ وہ آخری الفاظ ہیں جو مشہور علامہ اسلام کے لبوں پر تھے۔“ (۲)

اقبال اپنے تیسرے خطبے ”خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم“ میں یہی بات ان الفاظ میں دہراتے ہیں:

”مذہبی عزائم فلسفیانہ عزائم سے کہیں بلند ہیں۔ مذہب محض تصورات پر قناعت نہیں کرتا۔ یہ اپنے مقصود کے زیادہ گہرے علم اور اس کی قربت کا خواہاں ہوتا ہے۔ وہ ذریعہ جس سے یہ قربت حاصل ہوتی ہے عبادت یا نماز ہے جو روحانی تجلی کا باعث بنتی ہے۔“ (۳)

اقبال کہتے ہیں کہ جس طرح فلسفے کا مقصد علوم حاصل کرنا ہے اسی طرح دعا بھی حصولِ علم کا ایک ذریعہ ہے۔ دعا یا ذکر فکر سے بلند تر ہے۔ کیونکہ ذکر کی بدولت ہمیں بے پایاں قوت ملتی ہے۔ فلسفہ حقیقت کی تلاش میں نرم رفتار ہوتا ہے۔ اس کے برعکس دعا تیز رفتاری اختیار کر کے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنا چاہتی ہے تاکہ وہ شعوری طور پر اپنی زندگی میں شریک ہو سکے۔ دعا کی بدولت ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ اپنے آپ کو یک دم بحرِ بیکراں میں پاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں حقیقتِ مطلقہ سے ہمکنار ہو کر ہماری شخصیت میں طاقت و وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ دعا مانگنا فطری تقاضا ہے:

”دعا اپنی اصل میں جبلی ہے۔ علم حاصل کرنے کی حیثیت سے دعا کامل فکر سے مشابہت رکھتا ہے لیکن اپنی اعلیٰ ترین صورت میں یہ بحرِ فکر سے کہیں زیادہ ہے۔ دعا اپنی انتہا میں بحرِ فکر کی طرح ہے۔ یہ اپنے عمل میں انحداب و اکساب ہے۔ تاہم دعا کا اکسبائی عمل بعض اوقات بڑھ کر ایسا نقطہ ارتکاز بن جاتا ہے کہ فکر خالص کے لیے اس کی حیثیت اجنبی رہتی ہے۔ فکر میں ذہن مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو دیکھتا ہے۔ دعا کے عمل میں یہ ست خرامِ کلیت کے حلاشی کے بطور اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطہ نظر سے اس تک رسائی حاصل کرنے کے لیے فکر سے بلند تر اٹھتا ہے۔ اس امر میں کچھ بھی برسرِ ارا نہیں۔ دعا روحانی تابندگی کے لیے ایک معمول کا عمل ہے جس کے ذریعے ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ زندگی کے بڑے کل میں اپنا ایک اپنا مقام پالینا

ہے۔“ (۱)

اقبال کہتے ہیں کہ دعا، دراصل انسان کی اس خواہش کا نام ہے کہ کائنات کی اس خوفناک خاموشی میں، کوئی اس کی پکار سنے اور اس کا جواب دے:

”کائنات کے دہشت ناک سکوت میں انسان کی انفرادی یا اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس تنہا سے عبارت ہے کہ کوئی اس کی پکار کا جواب دے۔ یہ دریافت کا ایک منفرد عمل ہے جس میں خودی اپنی مکمل نقی کے لئے میں اپنا اثبات کرتی ہے اور یوں کائنات کی زندگی میں ایک متحرک عنصر کی حیثیت سے اپنی قوت اور جوازی یافت کرتی ہے۔“ (۲)

اقبال کا کہنا ہے، اور یہ اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہے، کہ اللہ تعالیٰ ہماری پکار سنتا ہے اور اس کا جواب دیتا ہے اور یہی ایک باشعور وجود یعنی انا نے مطلق کی موجودگی کا ثبوت ہے:

”آپ مجھ سے پوچھ سکتے ہیں کہ ایک قائم بالذات خدا کا فوری تجربہ کیسے ممکن ہے۔ حقیقت میں تو صوفیاء نہ حال کی انصافیت سے زیر مشاہدہ وجود کی غیریت ثابت نہیں ہوتی۔ یہ سوال اس لیے ذہن میں پیدا ہوا کہ ہم نے بغیر کسی تحقیق و تنقید کے فرض کر لیا ہے کہ خارجی دنیا کے بارے میں ہمارا حواس کے ذریعے علم ہی تمام تر علم ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو ہمیں اپنے وجود کی حقیقت کے بارے میں بھی یقین نہ ہو سکتا۔ تاہم اس کے جواب میں رد ذمہ زندگی کی ایک مثال پیش کروں گا۔ ہم اپنے عمرانی تعلقات میں ایک دوسرے کے ذہن کو کیسے جانتے ہیں! یہ بات یقینی ہے کہ ہم اپنے وجود اور فطرت کو بالترتیب اپنے اندرونی تاثرات اور حواس کے ذریعے جانتے ہیں۔ دوسرے اذہان کے علم کے لیے کوئی حس ہمارے پاس نہیں ہے۔ میرے اس علم کی بنیاد میری جیسی ہی طبعی حرکات ہیں جن پر میں دوسرے کی طبعی حرکات کو قیاس کر لیتا ہوں، اور اس طرح اپنے شعور کے حوالے سے دوسرے کے شعور تک ابلاغ حاصل کرتا ہوں۔ یا ہم پروفیسر رائس کی طرح کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے اہنائے جنس ہمیں اس لیے حقیقی معلوم ہوتے ہیں کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے ہیں اور اس طرح وہ مسلسل اپنے عمل کے ذریعے ہمارے اظہارات کو باطنی بناتے ہیں۔ بے شک رد عمل ایک باشعور وجود کی موجودگی کا معیار ہے۔ قرآن حکیم کا بھی یہی اشارہ ہے:

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (۴۰:۶۰)

”اور تمہارے رب نے فرمایا ہے مجھے پکارو میں تمہاری دعا قبول کروں گا۔“

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ (۲:۱۸۶)

”اور جب پوچھیں آپ سے (اے میرے محبوب) میرے بندے، میرے حلق (تو انہیں بتاؤ) میں (ان کے) بالکل

نزدیک ہوں، قبول کرتا ہوں دعا، دعا کرنے والے کی جب دعا مانگتا ہے۔“ (۳)

بقول ڈاکٹر عشرت حسن انور:

۱۔ تجرید فکریات اسلام، ص ۱۱۰۔۱۱۱

۲۔ ایضاً ص ۱۱۳

۳۔ ایضاً ص ۳۳۔۳۵

”عبادت اور دعا اپنی ماہیت ہی میں دو افراد کو فرض کرتی ہے، مابد اور معبود“۔ (۱)

اسی لیے اقبال، قرآن مجید کی روشنی میں، انسانی دعاؤں اور مناجات کا اللہ تعالیٰ کی جانب سے جواب دیئے جانے کو، جواز بنا کر ہی ذاتِ باری تعالیٰ کو ایک باشعور وجود یعنی فردِ کامل اور انائے مطلق قرار دیتے ہیں۔ معروف اقبال شناس، بشیر احمد ڈار نے بھی اس جانب اشارہ کیا ہے:

”ہوں اقبال اس مقام پہ پہنچے کہ وہ حقیقت کو دورانِ محض تصور کریں، جس میں زندگی اور اس کے مقاصد باہمی طور پر یوں مکمل مل جاتے ہیں کہ ان سے ایک نئی وحدت وجود میں آتی ہے۔ یہ بھی ایک حیاتی تشریح کی مانند ہے جو حکیم تھریل ہوتی رہتی ہے اور ترقی حقیق کی راہیں تخلیق کرتی ہے مگر وہ ایک قدم آگے بڑھتے ہیں اور اس حقیقت کو ذات قرار دیتے ہیں، ایک ایسی ذات جو ہمہ گیر ہے، محسوس و موجد ہے اور ہر انفرادی زندگی اور خیال کا سرچشمہ ہے، وہ بے مقصد و ناجینا نہیں بلکہ عقلی نظام کا حامل ارادہ ہے جس کی حقیقی غایت بے پایاں ہے اور ہر لمحہ ایک نئی آن بان سے جلوہ گر ہوتی ہے۔ اقبال اس حقیقت کو ایضاً قرار دیتے ہیں کہ وہ ہماری مناجاتوں کو سنتی ہے اور ان کو پورا کرتی ہے۔ ہم اپنے ذہن سے بلا واسطہ اور فوری طور پر آشنا ہوتے ہیں لیکن دوسروں کے ذہنوں سے ہماری آشنائی استنباطی ہوتی ہے، ہم تکلم کرتے ہیں اور اشاروں و کنایوں سے کام لیتے ہیں تو محض اس لیے کہ اپنے آپ کو ظاہر کر پائیں، جب ہم دوسروں کو یوں ہی باتیں کرتے اور اشارے کرتے دیکھتے ہیں تو یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ بھی اپنے مافی الغصہ کو ظاہر کرنے کی کوشش کر رہے ہیں اور یہ کسان کے بھی ذہن ہیں۔ اس سادہ سی بات کی بنیاد پر اقبال یہ استدلال کرتے ہیں کہ حقیقت اولیٰ کو بھی ایضاً ہونا چاہیے کہ وہ ہماری پکارتی ہے اور ہماری دعا میں مستجاب ہوتی ہیں“۔ (۲)

ڈاکٹر عشرت انور، حقیقتِ مطلقہ کے حوالے سے، مذہبی شعور کا تقاضا یہ بتاتے ہیں کہ:

”حقیقتِ مطلقہ کو ماریائی سمجھا جائے اور ایک شخصیت سمجھا جائے“۔ (۳)

اسلامی علما، مفکرین، محدثین اور مفسرین کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ (۴) اختلاف ہے تو فروعی، جزئیات و تفصیل یا

۱۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کے مابعد الطبیعات، ص ۱۲۳

۲۔ بشیر احمد ڈار، اقبال اور برہنہاں، ”مشولہ فلسفہ“ اقبال، ص ۱۶۶

۳۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کے مابعد الطبیعات، ص ۱۱۷-۱۱۸

۴۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ہذا کا باب نمبر صفحہ نمبر ۳۲۶-۳۲۷ نیز مندرجہ ذیل کتب کے متعلقہ ابواب۔

عقیدہ توحید و شرک از ڈاکٹر طاہر القادری

و جوہاری تعالیٰ اور توحید از ڈاکٹر نظام مرتضیٰ ملک

ترجمان القرآن، جلد اول از مولانا ابوالکلام آزاد

فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں از امین احسن اصلاحی

نقوش قرآن نمبر جلد ۱-۲-۳

اردو دائرہ معارف اسلامیا بذیل مادہ اللہ

انہما خیال اور ادائے مطلب کا۔ دراصل حقیقتِ مطلقہ کی ماورائیت سے تنزیہ اور شخصیت سے صفاتِ باری تعالیٰ کا اثبات مراد ہے۔ تنزیہ میں غلو انسان کو تعطیل تک پہنچا دیتا ہے اور اثبات صفات میں غلو سمجھ تک لے جاتا ہے۔ تنزیہ سے مقصود یہ ہے کہ جہاں تک عقل بشری کی پہنچ ہے، صفاتِ الہی کو مخلوقات کی مشابہت سے پاک اور بلند رکھا جائے۔ (۱) اور تعطیل کے معنی یہ ہیں کہ تنزیہ کے منہجِ نفی کو اس حد تک پہنچا دیا جائے کہ فکرِ انسانی کے تصور کے لیے کوئی بات باقی نہ رہے۔ (۲) اب دیکھنا یہ ہے کہ قرآن ان میں سے کون سی راہ اختیار کرتا ہے۔ اس ضمن میں مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں:

”جس طرح اثباتِ صفات میں میں غلو سمجھ کی طرف لے جاتا ہے، اسی طرح نفیِ صفات میں غلو تعطیل تک پہنچا دیتا ہے اور دونوں میں تصورِ انسانی کے لیے ٹھوکر ہوئی۔ اگر سمجھ اسے حقیقت سے نا آشنا کر دیتا ہے تو عقل اسے عقیدہ کی روح سے محروم کر دیتا ہے۔ پس یہاں ضروری ہوا کہ افراط اور تفریط دونوں سے قدم روکے جائیں اور سمجھ اور تعطیل کے درمیان راہ نکالی جائے۔ چنانچہ قرآن نے جو راہ اختیار کی ہے وہ دونوں راہوں کے درمیان جاتی ہے اور دونوں انتہائی سمتوں کے میلان سے بچتی ہوئی نکل گئی ہے۔

قرآن نے جو راہ اختیار کی وہ ایک طرف تو تنزیہ کو اس کے کمال درجے پر پہنچا دیتی ہے، دوسری طرف تعطیل سے بھی تصور کو بچالے جاتی ہے۔ وہ فردا فردا تمام صفات اور افعال کا اثبات کرتا ہے۔ مگر ساتھ ہی مشابہت کی قطعی نفی بھی کرتا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے: خدا حسن و خوبی کی ان تمام نعمتوں سے جو انسانی فکر میں آ سکتی ہیں خالص ہے وہ زندہ ہے، وہ قدرت والا ہے، پالنے والا ہے، رحمت والا ہے، دیکھنے والا، سننے والا، سب کچھ جاننے والا ہے۔ اور پھر انتہائی نہیں، بلکہ انسان کی بول چال میں قدرت و اختیار اور ارادہ و فعل کی جتنی شائستہ تعبیرات ہیں، انھیں بھی بلا تامل استعمال کرتا ہے۔ مثلاً خدا کے ہاتھ ٹھک نہیں

نکل ید و یتلوطن (۶۳:۵)

اس کے تحت حکومت و کبریائی کے احاطے سے کوئی گوشہ باہر نہیں۔

وہ کریم السموات والارض (۲۵:۲)

لیکن یہ بھی صاف صاف اور بے لچک لفظوں میں کہہ دیتا ہے کہ اس سے مشتبہ کوئی چیز نہیں جو تمہارے تصور میں آ سکتی۔ وہ عدم المثال ہے۔

لینس کمنہ شیء (۱۱:۴۲)

تمہاری نگاہ اسے پائی نہیں سکتی

لا تدرك الا بصر (۱۰۳:۶)

تم اس کے لیے اپنے فحش سے مثالیں نہ گزرو۔

فلا تشبھوا الله بالامثال (۷۴:۱۶)

پس ظاہر ہے کہ اس کا زندہ ہونا ہمارے زندہ ہونے کی طرح نہیں ہو سکتا۔ اس کی پروردگاری ہماری پروردگاری کی طرح نہیں ہو سکتی، اس کا دیکھنا، سننا، چاٹنا ویسا نہیں ہو سکتا جس طرح کہ دیکھتے، سنتے اور جاننے کا ہم تصور کر سکتے ہیں۔ اس کی قدرت و بخشش کا ہاتھ اور جلال و احاطے کا عرش ضرور ہے، لیکن جیسا اس کا مطلب وہ نہیں ہو سکتا جو ان الفاظ کے مدلولات سے ہمارے ذہن میں متقبل ہونے لگتا ہے۔ (۱)

اس طرح قرآن پاک ایک طرف تہذیبی کو اس کے کمال کے درجے پر پہنچا کر ذات باری تعالیٰ کی ماورائیت کا اعلان کرتا ہے تو دوسری طرف تعطیل کے تصور سے دامن بچا کر ذات باری تعالیٰ کی تمام صفات و افعال کا اثبات کرتا ہے۔ وہ ایک ایسی ذات کو مانتا ہے جو تمام اعلیٰ صفات، رحم، قدرت، عنایت، غلو، درگذر، مہربانی، خیر، سع، بھر، علم؛ سب کی حاصل ہے۔ مثلاً آیت الکرسی میں ذات باری تعالیٰ کی یہ صفات یوں بیان ہوئی ہیں:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۚ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۚ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ۚ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ۝ (المقرة - ۲: ۲۵۵)

اللہ ہی معبود ہے، اُس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ زندہ ہے۔ سب کا قائم رکھنے والا ہے، نہ اس کو ادگاہ لاحق ہوتی ہے نہ نیند، جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے سب اسی کی ملکیت ہے۔ کون ہے جو اس کے حضور اس کی اجازت کے بغیر کسی کی سفارش کر سکے! وہ جانتا ہے جو کچھ ان کے آگے ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے اور وہ اس کی معلومات میں سے کسی چیز کا بھی احاطہ نہیں کر سکتے، مگر جو وہ چاہے۔ اس کا اقتدار آسمانوں اور زمین سب پر حاوی ہے اور ان کی حفاظت اس پر ذرا بھی گراں نہیں اور وہ بلند اور عظیم ہے۔

سارے قرآن مجید میں ذات الہی کی شان یوں ہی بیان ہوئی ہے۔ (۲) سورہ حشر میں صفات باری بیان اس دلکش انداز میں دیے گئے ہیں:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۚ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ جَالِسُ الْعَرْشِ الْمَعْلُومِ مِنَ الْمُهَيَّمِينَ الْعَزِيزِ الْحَتَّارِ الْمُتَكَبِّرِ ط سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۚ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ط يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝

(الحشر - ۲۲: ۲۴)

وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، غائب و حاضر کا جاننے والا، وہ رحمان و رحیم ہے۔ وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ بادشاہ، یکسر پاک، سراپا سکھ، امن بخش، معتد غالب، زور آور، صاحب کبریا۔ اللہ پاک ہے ان

چیزوں سے جن کو لوگ اس کا شریک ٹھہراتے ہیں۔ وہی اللہ ہے نقشہ بنانے والا، وجود میں لانے والا، صورت گری کرنے والا، اسی کے لیے ساری اچھی صفاتیں ہیں۔ اس کی تسبیح کرتی ہیں جو چیزیں آسمانوں اور زمین میں ہیں۔ اور وہ غالب و حکیم ہے۔

اللہ تعالیٰ کی صفات کے بیان پر مشتمل ان آیات کے حوالے سے معروف عالم دین اور مفسر، امین احسن اصلاحی رقمطراز ہیں:

”ان آیات پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ قرآن مجید خدا کی جو صفات بیان کرتا ہے وہ صرف ایک محرک، ایک علیہ العین یا ایک قوت اور قانونِ نفرت پر منطبق نہیں ہوتیں۔ یہ آسمانی شریف ان کے جسم ناقوس پر اس نہیں آتی۔ یہ صفات ہر حال خدا ہی کی صفات ہیں۔ جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا ایک شخص ذات ہے۔

خدا کیا ہے یہ ہم نہیں بتا سکتے۔ اگر کوئی ہم سے پوچھے کہ رات کے پچھلے پہر خدا اوپر کے آسمان سے نیچے کے آسمان پر کس طرح آتا ہے اور تلاش کرتا ہے: ”علیٰ من استغفر اغفر“ (ہے کوئی مغفرت کا طالب کہ میں اس کی مغفرت کروں؟) تو ہم کہیں گے کہ ہاں ہمیں معلوم ہے کہ وہ آتا ہے لیکن کیسے آتا ہے یہ کیفیت ہمیں نہیں معلوم۔ عرش پر وہ بیٹھا ہے تو ہم کہیں گے۔ الاستواء معلوم والکلیف مجہول یہ معلوم ہے کہ وہ بیٹھا ہوا ہے عرش پر لیکن اس کی کیفیت ہم نہیں جانتے، ہم یہ مانتے ہیں کہ ہم اسے نہیں دیکھتے، وہ ہمیں دیکھتا ہے لیکن یہ کہہ نہیں سکتے کہ کس طریقہ سے وہ ہمیں دیکھتا ہے۔ ہم یہ مانتے ہیں کہ تمہیں تاریکیوں کے اندر اس نے حضرت یونس علیہ السلام کی دعا میں سن لیں اور قبول کر لیں لیکن کس طریقہ سے اس کو یہ خبر ہوئی یہ ہم نہیں جان سکتے۔ اسی لیے تو ہم نے اس کو خدا مانا ہے کہ ہماری ان تمام مشکلات کو حل کرے۔“ (۱)

اقبال بھی صاف یہی عقیدہ رکھتے ہیں۔ وہ ایک طرف تو حقیقت مطلقہ کو ایک ”انا“ تصور کر کے، اللہ تعالیٰ کو شخص ذات قرار دیتے ہیں، مگر ساتھ ہی یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ:

”ہمارے لیے ایسے فطرت کا ایک واضح اور مکمل تصور ناممکن ہے۔“ (۲)

اور ساتھ قرآن حکیم کی یہ آیت پیش کرتے ہیں:

”لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ“ (۳: ۱۱)

نہیں کوئی شے اس جیسی پھر بھی وہ مانتا ہے دیکھتا ہے۔“ (۳)

یعنی اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ کوئی انسان جیسا جسمی شخص نہیں ہے، لیکن وہ کوئی معمارانہ ذہن بھی نہیں جو کائنات پر باہر سے عمل کر رہا ہو بلکہ وہ تو ساری کائنات پر محیط ہے۔ مقتدر اقبال شناس بشیر احمد ڈار بھی اقبال کے اس تصور کے یہی معنی

۱۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل۔ قرآن حکیم کی روشنی میں، ص ۵۹-۶۰

۲۔ تجدید نگری اسلام، ص ۷۷

۳۔ ایضاً

بتاتے ہیں:

”حقیقت اولیٰ کو ایغور قرار دینے سے یہ مراد نہیں کہ ہم خدا کو انسانی تصور کے سانچے میں ڈھال رہے ہیں۔ حقیقت کہ معقول طور پر کارفرما ہے، روحانی ہے اور حقیقی ایغور ہے، صرف اور رائے کائنات ہی نہیں بلکہ جمیع کائنات بھی ہے، وہ کائنات اور انسان سے ہٹکنا ہونے کے باوصف ان سے بہت بالا ہے، وہ خالصتا اور سطو کے ماورائی خدا کی مانند بھی نہیں جو حیات کے سارے کے سارے ارتقائی عمل سے باہر ہے اور اس کے خلیفہ دفرائے اُسے کوئی تعلق اور دلچسپی نہیں۔ اس کے برعکس قرآن اسے انسان کی شرک سے نزدیک قرار دیتا ہے اگرچہ یہ قربت مکانی نہیں، وہ اُن سے محبت کرتا ہے جو اسے چاہتے ہیں اور ان کی صدا سنتا ہے جو اُسے پکارتے ہیں۔“ (۱)

بشیر احمد ڈار اقبال کے اس تصور کو قرآن مجید کے عین مطابق قرار دیتے ہیں:

”حقیقت کے بارے میں اقبال کا نقطہ نظر قرآن کی ان آیات کے ذریعے بخوبی بیان کی جاسکتا ہے۔ حوالہ اول و لا آخر والظا حروا لہا ملن۔ سارے کا سارا ارتقاء اسی ایک وحدت سے شروع ہوا جس نے اپنے آپ کو کثرت میں تبدیل کر لیا اور آخر کار ارتقاء اسی منزل پر پہنچ جائے گی جہاں سے اس کا آغاز ہوا تھا۔ دان الی ربک المصلیٰ (سورہ نجم)“ (۲)

ڈاکٹر یوسف حسین خان، اقبال کے اس تصور کے حوالے سے اس نتیجے پر پہنچتے ہیں:

”اقبال کا خیال ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کی ایغور کی حقیقی توانائی میں افعال و تصورات ملے جلے ہوتے ہیں جو مختلف وحدتوں کی شکل میں خارجی عالم میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ذات واجب تعالیٰ نہ قطعی طور پر عالم میں جاری و ساری ہے اور نہ پوری طرح وارد ہے۔ وہ ایک حد تک جاری و ساری بھی ہے اور ایک حد تک باوراء بھی۔ ذات واجب تعالیٰ متصل عالم بھی ہے اور منفصل عالم بھی۔ وہ عالم میں داخل بھی ہے اور خارج بھی۔ اصل وجود حق سبحانہ تعالیٰ ہی کا مسلم ہے۔“ (۳)

ڈاکٹر عشرت حسن انور کی تحقیق کے مطابق، اقبال کا تصور انائے مطلق، تجسمی الٰہیتیں اور ہمہ ادنیٰ طریق فکر کا رد ہے اور یہ تصور اقبال کو الٰہیت پسندی کا علمبردار بناتا ہے:

”حقیقت مطلقہ کو خودی سے مہارت سمجھنا چاہیے۔ لیکن یہ خودی کائنات سے ایسی الگ نہیں گویا اس میں اور ہم میں کوئی مکانی فصل ہو۔ خودی مطلق ان معنوں میں ماورائی نہیں ہے جن معنوں میں تجسمی الٰہیتیں اسے ماورائی سمجھتے ہیں۔ خودی مطلق ہائڈلگس یا ہمہ گیر ہے کیونکہ وہ ساری کائنات کا احاطہ کرتی ہے لیکن وہ ان معنوں میں ہمہ گیر یا ہائڈلگس نہیں جو روایتی طرز کے ہمہ الٰہیتیں اسے سمجھتے ہیں کیونکہ وہ ایک شخص حقیقت ہے نہ کہ غیر شخص۔ وہ الٰہیتیت یعنی ہماری طرح خود اپنی انیت کے شعور کی حامل ہے، لیکن اس کی ”انیت“ ہمارے تجربے کی گرفت میں نہیں آسکتی شعور ہے کہ وہ ہائڈلگس یا ہمہ گیر بھی ہے اور باوراء بھی، تاہم نہ محض ہے نہ محض دو۔ نفوذ کلی یا ہمہ گیری اور ماورائیت دونوں ہی باتیں حقیقت مطلقہ کے لیے درست ہیں۔ لیکن اقبال اس ایغورے مطلق کی ماورائیت پر نسبتاً زیادہ زور دیتے ہیں۔ فی الواقع یہ بات کہ وہ

۱۔ بشیر احمد ڈار، اقبال اور برگساں، مشمولہ: فلسفہ اقبال، ص ۱۶۷

۲۔ ایضاً، ص ۱۶۸

۳۔ یوسف حسین خان، روح اقبال، ص ۳۷۷-۳۹۷

حقیقت مطلقہ کو ایک شخص مانتے ہیں جو خلاقی، ہمدانی اور ابدیت کی صفات رکھتا ہے انھیں الہیت پسندی کا علمبردار ہوتا دیتی ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال ایک الہیت پسند ہیں۔ لیکن یہ یوں نہیں رہتا چاہے کہ ان کا انگوٹے مطلق، قدیم الہیت پسندوں کا خدا نہیں ہے ”جو آسمانوں میں رہنے والا“ ہے۔ اقبال کا خدا ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے، صرف اسی میں متاعی انیویٹن ہستی کو پاتے ہیں۔“ (۱)

آخر میں، اقبال کے تصور ”انائے مطلق“ کے حوالے سے، مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی رائے پیش کی جاتی ہے، جو برصغیر کے بلند پایہ عالم دین ہیں اور اسلامی فلسفے سے گہری واقفیت رکھنے کے ساتھ ساتھ مغربی افکار سے بھی آشنا ہیں۔ (۲) وہ لکھتے ہیں:

”علامہ نے اس باب میں جو کچھ لکھا ہے وہ قرآن مجید کی تصریحات اور امام غزالی اور صوفیائے کرام جو وحدت الوجود کے قائل تھے، ان کی تصریحات و توضیحات کے مین مطابق ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں ایک طرف بڑی کثرت سے جگہ جگہ اللہ تعالیٰ کی صفات، علم و قدرت، مع و بصر اور خلق و بخون اور اس کے ارادہ و مشیت کا ذکر ہے اور دوسری جانب صاف ارشاد ہے لیسٰں کھیلہ شئیٰ یعنی اس جیسی کوئی شے ہے ہی نہیں، اس کے معنی بجز اس کے اور کیا ہو سکتے ہیں کہ ہم جن نیا نلوں سے صفات الہیہ کو ناپ رہے ہیں وہ سب غلط ہیں، اس کے لیے ہم کو حد و وقود و زمان و مکان سے باہر آنا ہوگا اور اس عالم کا سوت میں رہے ہوئے ایک انسان کے لیے ایسا کرنا ناممکن ہے۔“ (۳)



۱۔ مشرت حسن الورد، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۱۱۶۔ ۱۲۷

۲۔ آل احمد سرور، پیش لفظ بر ”خطبات اقبال پر ایک نظر“ از مولانا سعید احمد اکبر آبادی، ص ۵

۳۔ سعید احمد اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک نظر، ص ۲۸۔ ۲۹

جبر و قدر

حقیقتِ مطلقہ کے تصور سے مسئلہ جبر و قدر کا گہرا تعلق ہے، یعنی سب کچھ منجانب اللہ ہوتا ہے یا انسان اپنے افعال میں مختار ہے اور جو اس کے جی میں آئے وہ کر سکتا ہے۔ (۱) انسان کے تصور و حقیقتِ مطلقہ کے ضمن میں یہ بنیادی مسئلہ انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ ڈاکٹر رضی الدین لکھتے ہیں:

”واقعہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ محض نظری نہیں۔ ہمارا سارا نظامِ دینیات، سیاسیات، تعلیمات، معاشیات اور جرمیات اسی مسئلہ کے فہم و الہام پر مبنی نظر آتا ہے۔“ (۲)

یہ مسئلہ جس قدر اہم ہے اسی قدر پیچیدہ اور مشکل بھی ہے، اور اسی لیے حکماء و فلاسفہ کے مابین نزاع کا باعث رہا ہے؛ بقول ڈاکٹر رضی الدین صدیقی:

”The problem of free will and predetermination, has always been one of the most significant and critical problems in the history of human thoughts.“ (3)

اسی طرح ڈاکٹر سید تقی عابدی رقمطراز ہیں:

”جبر و قدر کا مسئلہ جسے مسئلہ تقدیر بھی کہتے ہیں بہت پرانا و پیچیدہ اور مشکل مسئلہ ہے جس پر ہر زمانے میں ہر ملک خیال کے لوگوں نے اظہارِ خیال کیا ہے۔ دانشوروں، فلاسفوں، محکموں اور صاحبِ نظروں نے گہری باتیں کہی لیکن اس مسئلہ کی گتیاں سلجھنے کے بجائے الجھتی گئیں اور صدیوں کے گزرنے کے بعد بھی گفتگو جوں کی تو رہی۔“ (۴)

اسی اہمیت اور پیچیدگی کے پیشِ نظر، اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے بعد، یہ دوسرا بڑا مسئلہ ہے جس پر اسلامی علماء، مفکرین اور متکلمین نے سب سے زیادہ بحث کی ہے۔ یہ ایک پرانی فلسفیانہ بحث ہے اور اس میں فلاسفہ متکلمین نے دورِ اہیں اختیار کی ہیں۔ ایک گروہ تو انسان کے تمام افعال کو جبر کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ انھیں ”جبریہ“ کہا جاتا ہے۔ دوسرا گروہ انسان کو اپنے اعمال و افعال میں آزاد و خود مختار سمجھتا ہے۔ اس گروہ کو ”قدریہ“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

فلسفیوں کا ایک بڑا گروہ، جس میں قدیم فلسفی، رواقی فلاسفہ، پندرویس اور سولہویں صدی کے سانسکدانوں، وجودی و وجودی فلسفی پینوز اور آزاد خیال و اٹھیر شامل ہیں، جبریت کا قائل ہے۔ دوسرا گروہ جبریت کا مخالف اور اخلاقی دائرہ میں انسان کی آزادی کا قائل ہے۔ ان فلسفیوں میں سقراط، افلاطون، ارسطو، ایتھوری فلاسفہ، کانت، فٹسے، جان سٹوارٹ مل اور

۱۔ دیکھیے مقالہ بڑا، باب اول، صفحہ نمبر ۱۸

۲۔ ولی الدین، میر، ڈاکٹر بقرآن اور تصوف، ص ۱۳۳

۳۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، ”Iqbal and the Problem of free will“، مشمولہ: اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین،

ص ۲۳۷

۴۔ تقی عابدی، سید، ڈاکٹر، ”اقبال کا فلسفہ تقدیر“، مشمولہ: اقبالیات، شمارہ نمبر ۱، جلد نمبر ۳۹، جنوری تا مارچ ۲۰۰۵ء، ص ۸۶

ولیم جیمز وغیرہ اہم ہیں۔ (۱) اسلامی فلاسفہ و متکلمین میں مسئلہ جبر و قدر کے حوالے سے چار مکاتب فکر رواج پذیر ہوئے۔ محمد حنیف ندوی نے ان کی تفصیل یوں بیان کی ہے:

۱۔ قدریہ نے تو یہ کہا کہ انسان آپ اپنے اعمال کا نقشہ تیار کرتا ہے۔ پھر ان کی تکمیل کے لیے آپ ہی ارادہ کار فرمائیوں کی طرف رجوع ہوتا ہے اور بالآخر اپنی ہی قدرت و استطاعت کے بل پر ان اعمال کی تخلیق کرتا ہے جن کی انجام دہی مقصود ہوتی ہے۔ جس کے معنی دوسرے لفظوں میں یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسانی اعمال کی تفصیلات تیار نہیں کرتا، نہ اس کا ارادہ ازلی ان اعمال پر اثر انداز ہوتا ہے، نہ اس کی قدرت ان اعمال کی تخلیق و وجود میں کوئی حصہ لیتی ہے اور نہ اس کی ذات پہلے سے ان اعمال کا علم ہی رکھتی ہے۔ بلکہ اس کا علم اس وقت حرکت میں آتا ہے جب یہ اعمال وقوع پذیر ہو چکے ہیں۔

۲۔ جبر یہ کا مؤقف ان کے مقابلے میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ازل سے انسانی اعمال کا نقشہ ترتیب دے رکھا ہے اور وہی انسانی ہاتھوں سے ان اعمال کی تخلیق و ایجاد کا ذمہ دار ہے۔ انسانی استطاعت و قدرت اس کی قدرت و استطاعت کے سامنے محض بے بس اور بے چارہ ہے۔

۳۔ معتزلہ کو اگرچہ قدریت سے متہم کیا جاتا ہے تاہم ان دونوں کے بین بین ان کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اور اپنے بندوں کے جملہ اعمال کا نقشہ ازل سے بلاشبہ تیار کر رکھا ہے۔ لیکن وہ صرف انہی اعمال کو اس نقشہ کے مطابق انجام دیتا ہے جن کا تعلق اس کی اپنی ذات سے ہے، کیونکہ وہ سب کے سب خیر پر مشتمل ہیں اور ان میں شر و ضرر کا کوئی پہلو پایا نہیں جاتا۔ رہے انسانی اعمال جن میں خیر و شر کے دو گونہ عناصر پائے جاتے ہیں تو وہ نہ تو ان کی تخلیق کرتا ہے اور نہ ان کی تخلیق میں حائل ہی ہوتا ہے بلکہ اس کی ذات گرامی نے انسان کو قدرت و استطاعت کی پوری پوری آزادی دے رکھی ہے کہ اپنی صوابدید کے تحت جو چاہے کرے اور جو نہ چاہے اس سے دست کش رہے۔

۴۔ اشاعرہ نے اعتزال و جبر کے مابین ایک تیسری راہ نکالی۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اعمال کی تخلیق نہیں کرتا بلکہ محض ”کاتب“ کرتا ہے اور اس اکتبہ کی بنا پر یہ عند اللہ جواب دے بھی ہے۔ (۲)

جہاں تک عام مذاہب یا نفس مذہب کا تعلق ہے اس میں اس مسئلہ کے دونوں پہلوؤں کا اثبات ملتا ہے۔ آزادی و اختیار کا بھی اور جبر و اضطراب کا بھی۔ جبر و اضطراب کا ذکر وہاں ہوتا ہے جہاں سیاق یا مضمون کا تقاضا کچھ اس طرح کا ہو کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت و علم کی وسعت کو بیان کیا جانا مطلوب ہو۔ انسان کے اختیار اور آزادی کو اس وقت اُجاگر کیا جاتا ہے جب

انسان کے جذبہ ذمہ داری کو ابھارتا مقصود ہو۔ اس طرح ظاہر ہے کہ مذہبی و دینی نقطہ نظر سے انسان میں ان دونوں پہلوؤں کا ہونا ضروری ہے۔ (۱)

قرآن مجید میں بھی اس مسئلے کے دونوں پہلوؤں کے بارے میں آیات موجود ہیں۔ ایسی آیات بھی ہیں جو انسان کو اس کے اعمال کا ذمہ دار ٹھہراتی ہیں اور ایسی آیات بھی موجود ہیں جو اس مسئلے کے دوسرے پہلو یعنی جبر کو بیان کرتی ہیں۔ چند آیات جبر یہ ہیں۔

۱۔ وما نشاء ون الا ان يشاء الله كان عليهما حكيمًا۔

(الدر: ۳۰)

ترجمہ: اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔

۲۔ وما نشاء ون الا ان يشاء الله رب العالمين۔

ترجمہ: اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر وہی جو خدائے رب العالمین چاہے۔

۳۔ ويعلم ما في السحر وما تسقط من ورقه الا يعلمها ولا حية في ظلمت الارض

ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين۔ (ن: ۶۰)

ترجمہ: اور اسے جنگلوں اور دریاؤں کی سب چیزوں کا علم ہے اور کوئی پتہ نہیں جھڑتا مگر وہ اس کو جانتا ہے اور زمین کے اندر سردیوں میں کوئی دانہ اور ہری اور سوکھی چیز نہیں مگر کتاب روشن میں لکھی ہوئی ہے۔

۴۔ و كان الله على كل شيء قدير۔ (احزاب: ۲۷)

ترجمہ: اور خدا ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

۵۔ وان يمسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يمسك بحير فهو على كل شيء قدير۔

(انعام: ۱۷)

ترجمہ: اور اگر خدا تم کو کوئی سختی پہنچائے تو اس کے سوا کوئی اس کو دور کرنے والا نہیں اور اگر نعمت و راحت عطا کرے تو کوئی اس کو روکنے والا نہیں۔

۶۔ قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء

وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شيء قدير (آل عمران: ۲۶)

ترجمہ: کہو کہ اے بادشاہی کے مالک! تو جس کو چاہے بادشاہی بخشے اور جس سے چاہے بادشاہی چھین لے اور جس کو چاہے عزت دے اور جسے چاہے ذلیل کرے۔ ہر طرح کی بھلائی تیرے ہی ہاتھ ہے۔

شک تو ہر چیز پر قادر ہے۔

۷۔ قل ان الله يضل من يشاء۔ (رعد: ۲۷)

ترجمہ: خدا جیسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔

۸۔ ولو شاء الله لحملكم امه واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء۔ (النحل

۹۳:

ترجمہ: اگر خدا چاہتا تو ایک ہی امت بنا دیتا لیکن وہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔

قدر سے متعلق چند آیات:

۱۔ انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً۔ (احزاب: ۷۲)

ترجمہ: فرائض و احکام کی امانت کو ہم نے آسمانوں پر، زمین پر اور اونچے اونچے پہاڑوں پر پیش کیا تو انھوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اٹھا لیا۔ بے شک انسان بڑا ہی ظالم اور نادان تھا۔

۲۔ ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا۔ (بنی اسرائیل: ۳۶)

ترجمہ: کان آنکھ اور دل ان سب اعضاء سے باز پرس ہوگی۔

۳۔ قل الحق من ربك من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا احاط

بهم مراد قہا۔ (کہف: ۲۹)

ترجمہ: کہہ دیجئے یہ قرآن تمہارے پروردگار کی طرف سے حق ہے تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر رہے۔ ہم نے ظالموں کے لیے دوزخ کی آگ تیار کر رکھی ہے، جن کی قاتیں اس کو گھیر رہی ہوں گی۔

۴۔ قل يا ايها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه، ومن

ضل فانما يضل عليها، و انا عليكم بوكيل۔ (يوس: ۱۰۸)

ترجمہ: کہہ دیجئے کہ لوگو تمہارے پروردگار کے ہاں سے تمہارے پاس حق آچکا ہے تو جو کوئی ہدایت

حاصل کرتا ہے تو ہدایت سے اپنے ہی حق میں بھلائی کرتا ہے اور جو گمراہی اختیار کرتا ہے تو گمراہی سے اپنی ہی نقصان کرتا ہے اور میں تمہارا وکیل نہیں ہوں۔

۵۔ کل امرئ ما کسب رہین۔ (الطور: ۵۲)

ترجمہ: ہر شخص اپنے اعمال کے عوض رہن ہے۔

۶۔ اولما اصابکم مصیبة قد اصنتم مثلها قلتم انی هذا قل هو من عند انفسکم۔ (آل

عمران: ۱۶۵)

ترجمہ: یہ کیا بات ہے کہ جب تم پر احد کے دن مصیبت واقع ہوئی، حالانکہ اس سے دو چند جنگ بدر میں تمہارے ہاتھ سے ان پر پڑ چکی ہے تو تم چلا اٹھے کہ یہ آفت کہاں سے آ پڑی۔ کہہ دیجئے کہ یہ تمہارا اپنا کیا دھرا ہے۔

۷۔ ذالک ما قدمت ایدیکم وان الله لیس بظلام للعید۔ (آل عمران: ۱۸۲)

ترجمہ: یہ ان کا سون کی سزا ہے جن کو تمہارے ہاتھوں نے انجام دیا ہے۔

۸۔ علمت نفس ما قدمت۔ (انفطار: ۵)

ترجمہ: قیامت کے روز ہر شخص کو اپنا کیا دھرا معلوم ہو جائے گا۔

۹۔ وما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیہم ویعموا عن کثیر۔

ترجمہ: اور جو مصیبت تم پر واقع ہوئی ہے سو تمہارے اپنے فطوں کی بنا پر ہے اور وہ بہت سے گناہ تو معاف ہی کر دیتا ہے۔

مسئلہ مجرودہ سے خیر و شر کا مسئلہ بھی وابستہ ہے۔ تصور حقیقتِ مطلقہ کے ضمن میں یہ مسئلہ بھی خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اس مسئلے میں کئی مباحث ہیں۔ (۱) مگر اس مسئلے کا جو پہلو خاص طور پر تصور حقیقتِ مطلق سے تعلق رکھتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر خیر و شر دونوں الگ الگ اپنا وجود رکھتے ہیں تو کیا دونوں کا خالق ایک ہی ہے یا الگ الگ ہیں۔ اگر الگ الگ ہیں تو کائنات میں شمولیت پیدا ہوتی ہے اور اگر ایک ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خالق کائنات کو تو خیر مطلق ہونا چاہیے۔ وہ شر کا خالق کس طرح ہو سکتا ہے۔ (۲) ڈاکٹر میروالدین اس مسئلے پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:

”اگر تم خدا کو مبداء کائنات مانتے ہو، خالق کل حلیم کرتے ہو تو تم کو یہ بھی ماننا ہوگا کہ وہ حکیم مطلق ہے، قادر مطلق ہے، خیر مطلق ہے۔ اب خیر مطلق ہونے کی وجہ سے وہ شر کا خالق کیسے ہو سکتا ہے؟ خیر مطلق سے شر کا صدور کیسے ہو سکتا ہے؟

حکیم مطلق کا فضل باطل کیسے ہو سکتا ہے، قادر مطلق کو کون سی چیز شرعی تحقیق پر آمادہ کر سکتی ہے؟ اس لیے اگر تم شرعی کے وجود کا انکار کر دو، اس کو محض دھوکا یا التباس قرار دو، تو ذرا غور کرو کہ دھوکا یا غلطی یا التباس خود شرع ہے۔ اس کی کیا توجہ کرو گے؟ اور تم شرع کا انکار کس منہ سے کر سکتے ہو؟ درودِ غم حقیقی ہیں، الفاظ کا طوق ان کی حقیقت کو بدل نہیں سکتا۔ اگر تم کو غم کا احساس ہوتا ہے تو بس غم کا وجود ہے، کیونکہ غم احساس ہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کو ”خیر“ کہنا سیاہ کو سفید کہنا ہے۔ خدا کی نظر میں یہ کچھ ہو، لیکن ہمارے لیے تو یہ غم ہے اور جس شخص کے قلب کے تاثر و غم دالم سے ٹوٹ رہے ہوں اس سے یہ کہنا کہ خدا کی نظر میں یہ شرفیں کیا مفید ہو سکتا ہے؟ غم کا مقام شعور ہے، اگر شعور میں غم کی یافت ہو تو پھر غم کا انکار کیسے کیا جاسکتا ہے۔ اس کو ”دھوکا“ یا ”دھوکہ“ کہنا مرصع نگاری ہے۔ لیکن جس طرح گلاب کو کسی نام سے بھی پکارا جائے وہ گلاب ہی رہے گا اور خوشبو دے گا۔ اسی طرح غم کو جو چاہو سو نام دو وہ غم ہی رہے گا۔ نام کے بدلنے سے اس کی مابیت نہیں بدل سکتی! بہر حال خدا کو قادر مطلق و خیر مطلق مانتے ہوئے شرع کا وجود مانا نہیں جاسکتا اور نہ ہی شرع کے وجود سے انکار ممکن نظر آتا ہے۔“ (۱)

علامہ اقبال نے اپنی شاعری اور بالخصوص خطبات میں ان مسائل پر قابل قدر بحث کی ہے۔ جبر و قدر، تقدیر اور خیر و شرعے متعلق اقبال کے یہ مباحث، اُن کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے اہم مضمرات ہیں۔

اقبال کے نظریہ جبر و قدر یا تصورِ تقدیر کا اُن کے تصورِ زمان سے بڑا گہرا تعلق ہے۔ اقبال قرآن مجید کی روشنی میں زمان کی دو قسمیں بتاتے ہیں یعنی سلسلہ وار زمان اور غیر سلسلہ وار زمان

”یہ دورانی خالص ہے جو بلا امتیازِ مکان ہے۔ قرآن نے اپنے مخصوص سادہ طرزِ بیان میں ”دوران“ کے ان متواتر اور غیر متواتر پہلوؤں کی جانب مندرجہ ذیل آیات میں اشارہ کیا ہے۔

وَنُوحِلْ عَلَى الْحَيِّ الْغَيِّ لَانْمُوتُ وَنَسُخْ بِخَنْدِي وَنُحْيِي بِهِ بِدُنُوبِ عِبَادٍ خَيْرًا ۖ الَّذِي خَلَقَ السَّحَابَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بِيْ بَشْتِهِ اِيَّامًا ثُمَّ اسْفُوْا عَلَى الْغُرُثِ الرَّحَضِ فَسَنَلْ بِهِ خَيْرًا (۵۹-۶۰: ۲۵)

اور آپ، ہمیشہ زندہ رہنے والے پر بھروسہ کریں جسے کبھی موت نہیں آئے گی اور اس کی حمد کے ساتھ پاکی بیان کریں اور کافی ہے اس کا باخبر ہونا اپنے بندوں کے گناہوں سے جس نے پیدا فرمایا آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے چھ دنوں میں پھر وہ متمکن ہوا عرش پر (جیسے اس کی شان ہے) وہ رحمان ہے سو پوچھ اس کے بارے میں کسی واقف حال سے۔

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ۚ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ تَلْخُجٌ بِالْأَيْمَنِ (۵۰-۵۳)

ہم نے ہر چیز کو پیدا کیا ہے، ایک انداز سے اور ہمیں ہوتا ہوا ارادہ ہم پر ایک بار جو آنکھ پھپکنے میں واقع ہو جاتا ہے۔“ (۲)

۱۔ دلی الدین، میر، ڈاکٹر قرآن اور تصوف، ص ۱۲۰

۲۔ تہذیب و گریات اسلام، ص ۶۷-۶۸

اقبال بتاتے ہیں کہ اگر ہم اس لمحے کو جس میں تخلیق ہوئی ہے باہر سے دیکھیں تو یہ ہزاروں، کروڑوں سالوں پر محیط ہے، مگر اندرونی طور پر یہ ایک آن واحد ہے:

”اگر ہم اس لمحہ کو خارج سے دیکھیں جس میں کہ تخلیق ہوئی اور اس کا عقلی طور پر تصور کریں تو کہا جائے گا کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو ہزاروں سالوں پر محیط ہے کیونکہ خدا کا ایک دن قرآن کی اصطلاح میں، اور جیسا کہ حمد نامہ میں بھی آیا ہے، ہمارے ایک ہزار سال کے برابر ہے۔ ایک دوسرے نقطہ نظر سے ہزاروں سالوں پر پھیلا ہوا عمل تخلیق ایک ایسا واحد ناقابل تقسیم عمل ہے جو پلک جھپکنے کی طرح تیز ہے۔ تاہم زبان خالص کے اس باطنی تجربے کو الفاظ میں بیان کرنا ناممکن ہے۔“ (۱)

اقبال اس کی وضاحت ایک مثال کے ذریعے یوں کرتے ہیں:

”کیونکہ زبان کی تشکیل تو ہمارے نفس فعال کے روزمرہ زمانہ مسلسل کے مطابقت میں ہوئی ہے۔ شاید ایک مثال کے ذریعے اس امر کی مزید تشریح ممکن ہو۔ طبیعیات کے مطابق انسانی حس سرخ کی علت لہروں کی حرکت کی وہ سرعت ہے جس کی رفتار چار سو کرب فی سیکنڈ ہے۔ اگر آپ اس شدید تیزی کو خارج سے مشاہدہ کر سکیں اور اس کا شمار بحساب دو ہزاری فی سیکنڈ کر سکیں جو روشنی کی حد اور اک ہے تو آپ کو چھ ہزار سال اس کی گنتی کو مکمل کرنے کے لیے درکار ہوں گے۔ مگر ہم اپنے اور اک کے یک لمحے یعنی عمل کے ذریعے سے لہروں کی حرکت کی زود رفتاری دیکھ لیتے ہیں جن کی گنتی عملی طور پر ناممکن ہے۔“ (۲)

اقبال کے خیال میں، بالکل اسی طرح ہمارا ذہن، تسلسلِ زمانہ کو دوران میں بدل دیتا ہے اور یہی خالص زمانہ ہے۔ اس طرح نفسِ بصیر، نفسِ فعال کی اصلاح کرتا ہے اور زمانہ و مکان کے تفسیر کو شخصیت کی مربوط کلیت میں سمو دیتا ہے۔ (۳) لہذا خالص دوران ہمارے شعوری تجربے کی گہرائی میں جس طرح منکشف ہوتا ہے وہ مختلف رجعت ناپذیر لحاظات و آفات کا کوئی سلسلہ نہیں بلکہ ایک عضوی کل ہے جس میں ماضی حال کے ساتھ وابستہ رہتا ہے اور مستقبل پہلے سے بندھا ہوا اور مقرر نہیں بلکہ ایک کھلے امکان کے طور پر موجود رہتا ہے۔ (۴) اس طرح، اقبال کے نزدیک خالص دوران میں، ماضی، حال اور مستقبل کی تقسیم نہیں ہوتی۔ یہ ماضی کو پیچھے نہیں چھوڑ دیتا۔ ماضی حال کے ساتھ رہتا ہے اور اس طرح مستقبل پہلے سے طے شدہ اور متعین نہیں بلکہ ایک فاصلہ ہے، جس کا طے ہونا ابھی باقی ہے۔ اس طرح مستقبل کی حیثیت ایک کھلے امکان کی ہے۔ (۵) اقبال کہتے ہیں کہ قرآن، وقت کی اس کلیت کو تقدیر کا نام دیتا ہے:

۱۔ تجلیدِ فکریات اسلام، ص ۶۸

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً

۵۔ ایضاً، ص ۶۸-۶۹

”فطرت کے اندر اس کی حیثیت ایک کلمے امکان کی ہے۔ یہ زمان بحیثیت ایک نامائاتی کل ہے جسے قرآن نے تقدیر یا مقررہ رکھا ہے۔ یہ وہ لفظ ہے جو مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں نے بہت غلط سمجھا ہے۔ دراصل مقررہ زمانہ زمان ہے جس کے امکانات کا انکشاف ہونا ابھی باقی ہے۔ یہ ایسا زمان ہے جو علت اور معلول کی گرفت یعنی منطقی قسم کے عائد کردہ خاکوں کے کردار سے آزاد ہے۔ مختصر یہ وہ زمان ہے جو محسوس ہوتا ہے نہ کہ وہ زمان جس کے بارے میں فکر کیا جائے یا جس کا حساب کتاب رکھا جائے۔“ (۱)

اس طرح اقبال بتاتے ہیں کہ تقدیر وہ وقت ہے جو ابھی عالم ممکنات سے مضبوط مشہود پر جلوہ گر نہیں ہوتا۔ یہ ابھی تک ضمیر روزگار میں انسانی آنکھوں سے اجمل ہوتا ہے (۲)۔ اس قسم کا وقت علت و معلول کی قید سے آزاد ہوتا ہے۔ کسی چیز کی تقدیر کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے قابل حصول ممکنات ابھی تک اس کی فطرت کی گہرائیوں میں محجوب ہیں اور یہ ممکنات کسی بیرونی دباؤ کے بغیر آہستہ آہستہ معرض مشہود میں آتے رہتے ہیں (۳)۔ مختصر طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تقدیر سے مراد وہ وقت ہے جسے پوری شدت سے محسوس کیا گیا ہو۔ اس وقت کا اعداد و شمار اور فکر سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اقبال کے خیال میں زمان خالص ہی ماہیت ہستی ہے اور وہی تقدیر بھی ہے۔ اس طرح تقدیر خارج سے کسی ہستی پر وارد نہیں ہوتی بلکہ وہ تو خود ہستی کی ماہیت ہوتی ہے جس کے اندر اس کے تمام ممکنات مضمر ہوتے ہیں جو عالم خارجی میں یکے بعد دیگرے ظہور میں آتے ہیں۔ اس طرح تقدیر کے معنی یہ نہیں ہیں کہ تمام ہونے والے واقعات معین اور مشخص صورتوں میں اس کے اندر پہلے سے موجود ہوں اور یکے بعد دیگرے وجود میں آتے رہیں۔ اگر زمان حقیقی ہے تو اُس کا ہر لمحہ تازہ کاری کا مظہر ہوگا۔ اس کی خلاقیت سے متعلق کوئی پیش گوئی نہیں کی جاسکتی:

”بطور تقدیر زمان کو اشیاء کا بنیادی جوہر گردانا جائے گا۔ جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے: ”خدا نے تمام اشیاء کو خلق کیا اور اس نے ہر ایک شے کا مقرر طے کیا“۔ یوں اشیاء کا مقرر کوئی قدر و قسمت نہیں جو کسی سخت گیر آقا کی طرح باہر سے کام کر رہی ہو بلکہ یہ تو اشیاء کی اپنی باطنی رسائی ہے یعنی ان کے قابل ظہور امکانات جو خود ان کی اپنی فطرت کی گہرائی میں موجود ہوتے ہیں اور بغیر کسی بیرونی دباؤ کے احساس کے خود کو ایک تواتر کے ساتھ معرض وجود میں لاتے ہیں۔ چنانچہ احتیاد کی نامائاتی کلیت کا مطلب یہ نہیں کہ تمام واقعات پورے کے پورے طور پر گویا حقیقت کے پینٹ میں موجود ہوتے ہیں اور وہ ریت گھڑی سے ریت کے ذرات کی طرح ایک ایک کر کے گرتے جا رہے ہیں۔ اگر زمان حقیقی ہے اور وہ ایک ہی طرح کے لحاظ کی بکرا نہیں، جن سے شعور کا تجربہ فریب محض بن جاتا ہے، تو حقیقت کی زندگی میں ہر لمحہ طبع زاد ہوتا ہے اور ایسی شے کو ختم دیتا ہے جو بالکل ہی نادر اور پہلے سے نہ دیکھی جاسکے والی ہوتی ہے۔ قرآن کے

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۶۹۔

۲۔ ایضاً، ص ۱۲

۳۔ ایضاً، ص ۲۳

۴۔ ایضاً، ص ۲۴

مطابق ”ہر وہ اپنی نئی شان رکھتا ہے“ (کلیم عوفی خان)۔ زبان حقیقی میں موجودگی کے لیے زبان سواہر کی پابندی لازم نہیں بلکہ یہ نقطہ بہ نقطہ حقیقی ہے جو مکمل طور پر آزاد اور اپنی قومیت میں طبع زاد ہے۔“ (۱)

شعر کی زبان میں اقبال نے اپنے انہی خیالات کا اظہار کچھ یوں کیا ہے:

یہ کائنات ابھی تا تمام ہے شاید

کہ آ رہی ہے دام دم صدائے کن فیکوں (۲)

سلسلہ روز و شب، تار حریر دو رنگ

جس سے بنائی ہے ذات اپنی قبائے صفات (۳)

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود

کہ خالی نہیں ہے ضمیر وجود (۴)

اقبال کے ان خیالات کی وضاحت کرتے ہوئے معروف اقبال شناس، پروفیسر محمد منور لکھتے ہیں:

”یہ کائنات جسے اقبال ”نئی کل“ کہتے ہیں، ایک غیر معین امکان اس لیے ہے کہ بڑے اور تکمیل کی راہیں طے کرنے کی آزادی ہے۔ اسے یکبارگی کامل و سالم اور جامع بنا کر نہیں بھیج دیا گیا۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر زمانہ تخلیق کے جوہر سے محروم ہوتا، اور اس کا دوران محض گردش پر کار ہوتا، جس کا مطلب ہے بیکار محض۔“ (۵)

اقبال حقیقی عمل میں تکرار اور یکسانیت کے قائل نہیں۔ اُن کے نزدیک ہر قسم کی حقیقی سرگرمی آزادانہ سرگرمی ہوتی

ہے۔ تخلیق تکرار اور یکسانیت کی ضد ہے۔ تکرار تو میکا کی طریق کار کی خصوصیت ہے، جبکہ زندگی تخلیق و جدت پر مبنی ہے اور صفت تخلیق تکرار محض کی ضد ہے۔ لہذا حیات کی تخلیقی فعلیت کو میکا علیت کی اصطلاحات کے ذریعے نہیں سمجھا جاسکتا۔ نیز میکانات میں جبر پایا جاتا ہے جبکہ حیات کا تخلیقی عمل اس جبر سے آزاد ہے۔ لہذا سائنس زندگی کے حقیقی ادراک سے محروم رہتی ہے:

”در حقیقت ہر تخلیقی عمل ایک آزاد عمل ہوتا ہے۔ تخلیق اور تکرار دونوں متعاوّل ہیں۔ اس لیے کہ تکرار میکا کی عمل کی

۱۔ تجلیدِ فکریات اسلام، ص ۶۹

۲۔ کلیات اقبال، اردو، ص ۳۶۴

۳۔ ایضاً، ص ۴۹

۴۔ ایضاً، ص ۴۵

۵۔ محمد منور، پروفیسر، ایضاً، اقبال، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء، ص ۴۸

خاصیت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی کے تخلیقی عمل کو مپکانائی اصطلاحوں میں بیان کرنا ممکن نہیں۔ سائنس تو اس کوشش میں رہتی ہے کہ وہ تجربے میں ہم آہنگیوں کو قائم کرے اور مپکانائی تکرار کے قوانین کو دریافت کرے۔ زندگی اپنی برجستہ تدوین کے عمیق احساس کے ساتھ کلیتہً آزاد ہے۔ یہ جبریت کی حدود سے باہر ہے۔ لہذا سائنس زندگی کا ادراک نہیں کر سکتی۔“ (۱)

مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی صبحِ روز و شب کا حساب کرتا ہوں دانہ دانہ (۲)

اقبال کے خیال میں کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔ (۳) جنہیں ہم اشیا کہتے ہیں وہ فطرت کے عمل تسلسل میں واقعات ہیں جنہیں فکر مکانیت عطا کرتی ہے۔ کائنات جو ہمیں مختلف اشیا کا مجموعہ دکھائی دیتی ہے کوئی ایسا شخص مواد نہیں جو خلا میں جگہ گھرے ہوئے ہو۔ یہ کوئی شے نہیں بلکہ ایک عمل ہے۔ (۴) شعوری تجربے میں زندگی اور فکر ایک دوسرے میں رچے بے ہوئے ہیں۔ اس طرح وہ ایک وحدت تشکیل کرتے ہیں۔ (۵) اس طرح اقبال کے نزدیک زندگی اور فکر ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ اقبال زندگی کو مقصدیت اور ہدایت سے مملو سمجھتے ہیں۔ وہ زندگی کو تخلیقی مقاصد پر مبنی خیال کرتے ہیں۔ خواہ وہ مقاصد شعوری ہوں یا غیر شعوری۔ اُن کے خیال میں ہمارے شعوری تجربے کے تار و پود ہمارے میلانات اور اغراض و مقاصد ہیں جو بعض اوقات تحت الشعور میں بھی عمل کرتے ہیں۔ مقاصد کا پورا ہونا تو مستقبل ہی میں ہوتا ہے۔ اس لیے ہر وقت انسانی شعور میں ماضی ہی کا عمل نہیں بلکہ مستقبل کا بھی اثر ہے۔ اس کے برعکس برگساں کہتا ہے کہ ہمارے شعوری تجربے میں ماضی حال پر انداز ہوتا ہے، لیکن حال کا مستقبل سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کے نزدیک حقیقت ہستی ایک آزاد تخلیقی میلان و سیلانِ حیات ہے۔ اس سیلانِ حیات میں کوئی قریب یا بعید غایت دکھائی نہیں دیتی اور اس تخلیقی حیات کے سامنے کوئی مقصد نہیں۔ اقبال اس امر سے شدید اختلاف رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ شعور کی وحدت میں ماضی کے علاوہ مستقبل بھی شامل ہے اور زندگی ہرگز بے مقصد نہیں۔ (۶) اقبال جانتے ہیں کہ برگساں، واصل، مقصدیت کا منکر اس لیے ہے کہ یہ زمان کو بے حقیقت بنا دیتی ہے۔ اس کے نزدیک مقصد زندگی کی آزاد تخلیق میں غلط انداز ہوتا ہے اور رفتارِ حیات متعین غایات سے

۱۔ تجریدِ فکریاتِ اقبال، ص ۶۹۔۷۰

۲۔ کلیاتِ اقبال، اردو، ص ۳۵۳

۳۔ تجریدِ فکریاتِ اسلام، ص ۷۰

۴۔ ایضاً

۵۔ ایضاً، ص ۷۱

۶۔ ایضاً، ص ۷۱۔۷۲

پاب نہ خیر کرتا ہے۔ اس مقام پر اقبال برگساں سے پوری طرح شفق دکھائی دیتے ہیں:

”برگساں حقیقت کے عاقبتی کردار کو اس بنا پر قبول نہیں کرتا کہ عایت زمان کو غیر حقیقی بنا دیتی ہے۔ اس کے مطابق مستقبل کی راہ حقیقت کے لیے کھلی دہلی چاہیے ورنہ حقیقت آزاد اور غلام نہیں رہے گی۔ اس میں شبہ نہیں کہ اگر عایت سے مطلب یہ ہو کہ کسی پہلے سے متعین مقصد یا منزل کی روشنی میں کسی منصوبہ پر کام ہو رہا ہے تو یہ زمان کو غیر حقیقی کر دے گا اور کائنات کو بھی ایک ایسی پہلے سے موجود ذلی وابدی سکیم یا ڈھانچے کی تخلیق تو تک محدود کر دے گا جس میں انفرادی واقعات پہلے سے ہی اپنی مناسب جگہ پر موجود ہیں اور اس انتظار میں ہیں کہ وہ اپنی باری پر ایک زمانی سل میں جسے تاریخ کہا جاتا ہے ظاہر ہوں۔ سب کچھ پہلے ہی ازل میں کہیں نہ کہیں موجود ہے۔ واقعات کا ستر جب زمانی ظہور ازل و ابدی سانچے کی محض ایک نقل ہے۔ یہ نقطہ نظر اس میکالیت سے مختلف نہیں جسے ہم پہلے ہی مسٹر دکر چکے ہیں۔“ (۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک زمانے ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔ اگر پہلے سے مقرر شدہ حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس عالم کی حیثیت ایک بندھے ہوئے کتے منصوبے سے زیادہ نہیں رہے گی، جس میں منفرد حوادث اپنی اپنی جگہ پر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک تقدیر کا یہ تصور کائنات کے میکا کی تصور سے مختلف نہیں۔ اس نظریے کے مطابق تو زندگی سراپا جبرین جاتی ہے۔ جب سب کچھ پہلے سے متعین ہو تو اس میں آزادی اور اختیار کی گنجائش کہاں رہ جاتی ہے۔ اس قسم کی جبریت میں تو نہ صرف انسانی آزادی بلکہ ذات و واجب کی آزادی بھی ختم ہو جاتی ہے:

”در حقیقت یہ نقاب پوش مادے ہے جس میں تقدیر یا قسمت متحد و جبریت کی جگہ لے لیتی ہے، جس میں انسانی حتی کہ الہی آزادی کی بھی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔ اگر کائنات فی الواقعہ کسی متعین مقصد کی طرف رواں دواں ہے تو پھر یہ آزاد اور مدد دار افراد کی دنیا نہیں ہو سکتی۔ یہ محض ایک سلج ہوگی جس پر ہتلیاں ایک قسم کے چپچپے سے چھانے والے کی حرکت پر ہاتھتی ہیں۔“ (۲)

برگساں کے نزدیک تغیر و حرکت ہی اصل حقیقت ہیں۔ فعلیت، افعال کے ظہور سے قبل ان کا علم نہیں رکھتی اور ان کے ظہور میں کسی الہی مشیت کو دخل نہیں۔ لیکن اقبال کے ہاں تغیر و حرکت فعلیت مطلقہ کی شان ہے۔ فعلیت مطلقہ مبہم اور بے مقصد نہیں بلکہ با مقصد اور شعور و ارادے سے متصف ہے۔ یہ کہنا کہ مقصد و عایت متعین کرنے سے فعلیت مطلقہ آزاد نہیں رہے گی غلط ہے۔ (۳) اقبال کے نزدیک اگر مقصد سے مراد یہ ہو کہ پہلے سے کسی بنے ہوئے منصوبے کی تکمیل کی جائے تو زمانہ غیر حقیقی ہو جائے گا، لیکن اگر اس سے مراد یہ لی جائے کہ زندگی میں منت مئے مقاصد کی تخلیق جاری رہے نئے نئے اقدار حیات اور نصب العین پیدا ہوتے رہیں تو اس سے زمان کی نفی لازم نہیں آتی۔

۱۔ تجلید فکر، باب اقبال، ص ۷۲۔ ۷۳

۲۔ ایضاً، ص ۷۲

۳۔ ایضاً، ص ۷۳

”مقصد سے ہم پہلے سے معلوم اور پہلے سے متعین کوئی منزل مقصود مداخلت جس کی جانب ساری مخلوق رواں دواں ہے تو پھر یقینی طور پر عمل کائنات یا کائنات کی زمان میں حرکت بے مقصد ہوگی۔ کیونکہ یوں تمام غلطی کسی متعین منزل کی طرف پہلے سے ہی حرکت زن ہوں گے۔ عمل کائنات کو مقصد سے اس مفہوم میں آشنا کرنا اس عمل کی طبع زاد حیثیت اور اس کے خلاق کردار کو براد کرتا ہے۔ اس کے پہلے سے متعین مقاصد کا مطلب اس کے عمل کی تحدید ہے۔ اس کے مقاصد محض اس لیے ہیں کہ وہ وجود میں آئیں جو ضروری نہیں کہ پہلے سے متعین ہوں۔“ (۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک زمان یعنی تقدیر (۲) کا خط کوئی پہلے سے کھینچا ہوا موجود غلط نہیں بلکہ یہ تو کھینچا جا رہا ہے۔ ”زماں کا عمل ایک پہلے سے کھینچی ہوئی لکیر کی طرح نہیں بلکہ ایسی لکیر کی طرح ہے جو کھینچی جا رہی ہو، جو کھلے امکانات کو وقوعات میں لاتی ہے۔ وہ تو اس مفہوم میں مقصدی ہے کہ وہ اپنا ایک انتہائی کردار رکھتی ہے اور وہ خود کو حال میں لاتے ہوئے مستعدی کے ساتھ ماضی کو بھی باقی رکھتی ہے اور اس میں اضافہ بھی کرتی ہے۔“ (۳)

اقبال کہتے ہیں کہ یہ تصور، قرآن کریم کے تصور کے منافی ہے کہ یہ کائنات سوائے ایک بنے ہوئے نقشے کے کچھ نہیں جس کے مطابق کام ہو رہا ہے۔ قرآنی تعلیم کے مطابق تو یہ کائنات حرکیاتی اور ہر دم تکمیل پانے والی کائنات ہے۔ یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید

کہ آ رہی ہے و ماد م صدائے کن فیکوں (۴)

یہ کائنات کوئی ایسی مکمل شے نہیں جو بہت عرصہ پہلے اپنے خالق کے ہاتھوں سے نکلی تھی اور اب ایک مادے کے بے جان ڈلے کی طرح ہر سونکھری پڑی ہے:

”میرے ذہن کے مطابق قرآنی نقطہ نگاہ سے اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور مفاد نہیں کہ کائنات ایک پہلے سے طے شدہ منصوبے کی محض ایک زمانی تفصیل ہے۔ جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظر میں کائنات میں بڑھتے رہنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہ ایک نشو و ارتقاء ہے نہ کہ ایک مابا یا مصنوع جسے اس کے بنانے والے نے اپنے ہاتھوں سے تیار کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا ہو اور وہ اب مکان میں ایک مردہ مادی قودے کی صورت میں کھرا پڑا ہے جس کا زمان سے کوئی تعلق نہیں اور اس لیے وہ غمناک لاشے ہے۔“ (۵)

اقبال اپنے اس موقف پر مندرجہ ذیل آیت سے اشتہاد کرتے ہیں:

۱۔ تجدید لکریات اقبال، ص ۷۳-۷۴

۲۔ اقبال فرماتے ہیں:

”زمان بحیثیت ایک نامائی کل ہے جسے قرآن نے تقدیر یا مقدر کہا ہے۔“ دیکھیے تجدید لکریات اسلام، ص ۶۹

۳۔ تجدید لکریات اقبال، ص ۷۴

۴۔ لکریات اقبال، اردو، ص ۳۶۳

۵۔ تجدید لکریات اقبال، ص ۷۴

میک ٹیکٹ اور بعض دوسرے فلاسفہ زمان کو غیر حقیقی قرار دیتے ہیں۔ اُن کے خیال میں زمان کی خاصیت تسلسل کے سوا اور کچھ نہیں۔ اقبال اسے غلطی قرار دیتے ہوئے اس سے اتفاق نہیں کرتے۔ اُن کے خیال میں جب ہم ماضی، حال اور مستقبل کو زمان کے لازمی اجزاء تصور کرتے ہیں تو گویا ہم زمان کو ایک خطِ مستقیم سمجھتے ہیں جس کا کچھ حصہ تو ہم طے کر کے پہنچے چھوڑ آئے ہیں اور کچھ حصہ ہمارے سامنے موجود ہے جسے طے کرنا ابھی باقی ہے۔ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ زمان ایک زندہ تخلیقی حرکت نہیں بلکہ ایک سکونی اور مطلق شے ہے۔ اقبال اس تصور کو قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ تصور حجرِ محض پر دلالت کرتا ہے اور قرآن تعلیم کے معنائی ہے:

میک ٹیکرٹ اور اس قبیل کے دوسرے فلاسفہ و مفکرین کو، جو جبرِ محض کے قائل ہیں، اقبال یہ جواب دیتے ہیں کہ مستقبل تو ایک کسلے امکان کی صورت رکھتا ہے نہ کہ ایک سکونی، مطلق، ثابت اور معین واقعے کی۔ مستقبل میں امکانات کی گنجائش ہمیشہ موجود رہتی ہے۔

۱۔ تجدید فکریات اقبال، ص ۷۳۔

ظہور شدہ تمام واقعات کے ساتھ ایک ایسے تعلق کو قائم کرتا ہے جو ناقابلِ تحویل ہے۔ یہ تعلق اس تعلق سے متاثر نہیں ہوتا جو اہل کفر و کفر کے آئندہ آنے والے واقعات کے ساتھ ہوگا۔ ان تعلقات کے بارے میں کوئی صحیح قصہ کہی غلط اور کوئی غلط قصہ کہی صحیح نہیں ہو سکتا۔ اب اس سلسلے میں کوئی منطقی قسم نہیں رہا کہ ہم کسی واقعہ کو بطور ماضی اور حال دونوں کے لیں۔ (۱) اس ضمن میں اقبال، قرآن مجید کا حوالہ دیتے ہوئے، اپنے موقف کی مزید وضاحت یوں کرتے ہیں:

”ذاتی طور پر میری سوچ کا رجحان یہ ہے کہ زمانِ حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے مگر زمانِ حقیقی مسلسل نہیں ہے جس کی تفصیص ماضی حال اور مستقبل میں کی جائے۔ وہ خالص استدام ہے، یعنی بغیر تواتر کے تغیر جسے میک ٹیکر کی دلیل چھوٹی بھی نہیں۔ زمانِ مسلسل وہ خالص استدام ہے جسے فکر اجزا میں منقسم کرتا ہے۔ ایک ایسی ترکیب جس کے ذریعے حقیقت اپنی ناقابلِ انقطاع غلاف سرگرمی کا کیمیائی پیمانوں میں اظہار کرتی ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کی بارے میں قرآن کا ارشاد ہے۔

وَلَا يَخْلُفُ أَلْفٌ وَلَا نَحْصَرُ (۵۳ ۳۲)

یہ اختلافِ رات اور دن اسی کے لیے ہے۔“ (۲)

جدید سائنسی نظریات بھی، اقبال کے ان خیالات کی تائید کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ لہذا معروف سائنسدان اور اقبال شناس، ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں:

”جدید کو اہم نظریہ اقبال کے ان خیالات کی تائید کرتا ہے۔“ (۳)

ڈاکٹر رضی الدین اپنے ایک دوسرے مضمون میں لکھتے ہیں:

”اقبال کو اس وقت طبعیاتِ جدیدہ میں بعد کے اکتشافات کا علم نہیں تھا، چنانچہ انھوں نے اور طریقوں (۴) سے ان دلیلوں کو رد کرنا چاہا۔ ایضاً کی آزادی کے متعلق وہ بالکل صحیح نتیجے پر پہنچ گئے۔“ (۵)

۱۔ تجدیدِ فکریاتِ اقبال، ص ۷۷

۲۔ ایضاً ص ۷۷۔۷۸

۳۔ رضی الدین صدیقی، ”اقبال کا تصورِ زمان و مکان“، مشمولہ: ”اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین“ ص ۱۲۷

۴۔ علامہ اقبال نے اپنے دور تک کے جدید سائنسی اکتشافات کا سہارا لے کر مادیت کے قدیم تصورات کو رد کیا ہے اور اس ضمن میں انھوں نے آئینِ شان، بر فریڈ رسل، وائٹ ہیڈ اور اس پنکس وغیرہ کے حوالے دیے ہیں اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ

”طبیعیات کے لیے اب خود اپنی ہی بنیادوں پر تجدیدِ نگاہ ضروری ہو گئی ہے جس کی بنا پر اس کے اپنے بنائے ہوئے بت بھی از خود ٹوٹ پھوٹ گئے ہیں اور حواسِ رویہ جو سائنسی مادیت کی اختیارِ کج کے طور پر ظاہر ہوا تھا اب مادہ کے خلاف ہو گیا ہے۔ اب چونکہ شیا و موضوعی حائثیں نہیں جن کا سبب ناقابلِ اور اک شے یعنی مادہ ہے وہ حقیقی مظاہر ہیں جن سے فطرت کا بیرونی مشکل ہوتا ہے اور جن کو ہم فطرت کی حیثیت سے جانتے ہیں۔ تاہم ایک اور ممتاز ماہرِ طبیعیات آئن شٹائن نے تو مادہ کے تصور کے پرچے اڑا دیے ہیں۔ اس کی وریاتوں نے انسانی فکر کے پورے نظام میں ایک دور رس انقلاب کی بنیادی فراہم کر دی ہیں۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: تجدیدِ فکریاتِ اسلام، ص ۴۷۔۵۹

۵۔ رضی الدین صدیقی، ”ڈاکٹر، ”اقبال اور مسئلہ جبر و قدر“، مشمولہ: ”مطالعہ اقبال، مرتبہ ڈاکٹر گوہر نوشاہی، ص ۲۳۱۔

اقبال اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں کا جائزہ لیں تو ہم تسلسلی اور عارضی دوران کہ تہہ میں حقیقی دوران پائیں گے۔ اس حقیقی دوران میں تغیر محض مختلف حالتوں کے توازن کا نام نہیں بلکہ اس کی اصلی صفت مسلسل تخلیق ہوتی ہے:

”استدام مسلسل کی ظاہریت کے بچے ایک حقیقی استدام ہے۔ انائے مطلق کا وجود استدام خالص میں ہے جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے ردیوں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل تخلیق کا عمل ہے۔ اس سے انائے مطلق کو نہ جھکن ہوتی ہے نہ اسے اُدگد آ سکتی ہے اور نہ خیر اس کی راہ میں روک بن سکتی ہے۔ تغیر کے اس مفہوم میں انائے مطلق کے بے تغیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے غیر متحرک، بے ارادہ، جامد، بے تعلق اور مطلق لاشے بنادیں گے۔“ (۱)

اقبال مزید بتاتے ہیں:

”انائے مطلق حقیقت کی کلیت کا نام ہے۔ دو کوئی ایسا وجود نہیں جو کائنات سے ممتاز کہیں اور واقع ہے اور باہر سے اسے دیکھ رہا ہے۔“ (۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک مستقبل ایک کھلا ہوا امکان ہے۔ اس کا ورادہ کبھی بند نہیں ہوتا۔ وہ ذاتِ الہی کی کلیت میں پہلے سے تخلیقی زندگی کی حیثیت سے موجود رہتا ہے۔ لیکن ازل سے یہ امکان کے طور پر ہوتا ہے نہ کہ مقررہ نظم حوادث کی حیثیت سے جس کے معین خدو خال ہوں۔ زندگی بظاہر زمانی ہے لیکن حقیقت میں جاودانی ہے۔ تقدیر اس سے باہر نہیں۔ اگرچہ زندگی خارجی طور پر فطری قوانین کی اسی طرح پابند ہونے پر مجبور ہے جیسے دوسرے مظاہر لیکن اس کی اندرونی آزاویوں کی کوئی حد نہیں۔

اقبال اپنے انہی خیالات کا اظہار بزبانِ شعریوں کرتے ہیں۔

ضمیر زندگانی جاودانی است
بچشم ظاہر بنی زمانی است
بہ تقدیرش مقامِ ہست و بود است
نمود خویش و حفظِ ایں نمود است
چی بُد کسی چہ گوں است و چہ گوں نیست
کہ تقدیر از نہاد او برون نیست
چہ گوئم از پچوں و بے پچوںش
برون مجبور و مختار اندرونش

تو ہر مخلوق را مجبور گوئی
 اسیر بند ترو و دُور گوئی
 ولے جاں از دم جاں آفریں است
 بچہدیں جلوه با غلوت نشین است
 ز جبر او حدیث درمیاں نیست
 کہ جاں بے فطرت آزاد جاں نیست
 شبیوں بر جهانِ کیف و کم زد
 ز مجبوری بہ حقاری قدم زد (۱)

اقبال، اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ذاتِ باری تعالیٰ کی خالقیت، قدرتِ کاملہ اور اُس کے مختارِ کل ہونے کے قائل ہیں۔

”متناہی از بان فطرت کو خود سے باہر ایک متقابل چیز سمجھتے ہیں جسے ذہن جانتا ہے مگر اس کو تخلیق نہیں کر سکتا۔ لہذا ہم عملِ تخلیق کو ماضی کا ایک عمل سمجھتے ہیں اور کائنات ہمیں ایک ایسی مصنوع شے دکھائی دیتی ہے جس کا اپنے مبالغہ کی زندگی سے کوئی عضو یا قیاسی ناطق نہیں اور مبالغہ کا اس سے تعلق محض ایک تماشائی کا ہے۔ وہ تمام بے معنی کلامی مباحث، جو تصورِ تخلیق کے بارے میں اٹھائے گئے، وہ اسی متناہی ذہن کی محدود سوچ کی پیداوار ہیں۔ اس نقطہ نظر کے مطابق کائنات خدا کی زندگی کا محض ایک حادثہ ہے اور ممکن ہے کہ یہ حادثہ ردِ فناء نہ ہوا ہوتا۔ وہ بنیادی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے متقابل کوئی غیر ذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی بُعد مکان موجود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الوہی نقطہ نظر سے تخلیق کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جس کا کوئی ماقبل اور کوئی مابعد ہو۔ کائنات کو ایسی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جاسکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو، کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہوں۔ ہم قیل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ زمان و مکان اور مادہ، خدا کی آزادانہ خلاق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیاتِ خداوندی کی تفہیم کے عقلی پیرائے ہیں۔“ (۲)

علامہ اقبال، اشعارہ کے نظریہ جو اہر اور نظریہ تخلیق سے جزوی اختلافات کے باوجود ان کے ایسے پہلوؤں کے معترف ہیں جو ذاتِ باری کی تخلیقی فعلیت، مسلسل عملِ تخلیق، قدرتِ مطلقہ اور مشیتِ مطلقہ کے طرف اشارہ کرتے ہیں:

”تاہم یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، جس کا جواب آگے بڑھنے سے پہلے دینا ضروری ہے۔ خدا کی تخلیقی فعالیت سے کارِ تخلیق کس طرح وقوع پذیر ہوتا ہے؟ الٰہیات کے سب سے زیادہ قدامت پسند اور تاحال مقبول کتبِ فکر، میری مراد

اشاعرہ سے ہے، کا نظریہ یہ ہے کہ الہیاتی توانائی کا تخلیق طریق جو ہری ہے۔ اور ان کے اس نظریے کی بنیاد قرآن حکیم کی یہ آیت دکھائی دیتی ہے:

قَدْ اَنْزَلْنَاهُ فِي الْاَوَّلِ عَلٰى نَارٍ خَالِدَةٍ فَلَمَّا اَنْزَلْنَاهُ اِلٰى الْاَرْضِ بَرَقَتْ (۵۰:۲۱)

ایسی کوئی شے نہیں جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں جو چیزیں ہم نازل کرتے ہیں وہ ایک مقررہ معلوم مقدار میں ہوتی ہے۔

اسلام میں تصور جو ہریت کا نشوونما پانا ارسطو کے ساکن و ثابت کائنات کے خیال کے خلاف پہلی اہم عقلی بغاوت کا اشارہ ہے۔ (۱)

”شعری کتب کے مفکرین کے مطابق دنیا ان ذرات سے بنائی گئی ہے جنہیں وہ جواہر کہتے ہیں یعنی لاتعداد چھوٹے چھوٹے ٹکڑے یا اٹم جو مزید ناقابل تقسیم ہیں۔ چونکہ خدا کا عمل تخلیق لامحدود ہے جو اہر کی تعداد متناہی نہیں ہو سکتی۔ ہر لمحہ نئے جواہر وجود میں آ رہے ہیں اور کائنات مسلسل وسعت پذیر ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

يَرْبِّدُ لِي الْفَلَکَ نَارِیًا (۳۵:۱)

خدا اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔ (۲)

”میرا خیال ہے کہ تخلیق مسلسل کے تصور کی رو سے جسے قائم کرنے کی طرف اشاعرہ راضی تھے پہلے نتیجے میں کسی قدر سچائی موجود ہے۔ مگر قبل ازیں بھی کہ چکا ہوں کہ میری رائے میں قرآن کی روح یونانی کلاسیکیت کے مکمل طور پر متناہی ہے۔ میں اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کو اس کی تمام تر کمزوریوں کے باوجود ایک سمجیدہ کوشش تصور کرتا ہوں جس کی بنیاد شیت مطلقہ یا قدرت مطلقہ ہے اور جو ساکن کائنات کے ارسطوی نظریے کی نسبت قرآن کی روح کے زیادہ قریب ہے۔ (۳)

اس طرح اقبال ذات باری تعالیٰ کی معیبت کا ملحد اور قدرت مطلقہ پر کامل یقین رکھتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ اس حقیقت کے بھی قائل ہیں کہ انسان، جس میں خودی اپنے مرتبہ کمال کو پہنچی ہوئی ہے، خدائی تخلیقی قوت میں شریک ہے۔ دیگر مخلوقات کی نسبت وہ اپنے خالق کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر حصہ لینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مگر اس کے لیے خودی کی توسیع و تکمیل اور استحکام ضروری ہے۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے

خدا بندے سے خود پوچھے بتا حیرتی رضا کیا ہے (۴)

علامہ اقبال خطبہ سوم میں فرماتے ہیں:

”اصلاً حقیقی دے ہے جو اپنی حقیقت کا براہ راست شعور رکھتا ہے۔ حقیقی ہونے کے درجات خودی کے احساس کے

۱۔ تجرید فکریات اقبال، ص ۸۸

۲۔ ایضاً ص ۸۹

۳۔ ایضاً ص ۹۱

۴۔ کلیات اقبال اردو، ص ۳۸۴

درجات کے ساتھ بدل جاتے ہیں۔ خودی کی مابیت ایسی ہے کہ باوجود اس امر کے کہ اس میں دوسری خودیوں کے رد عمل پیش کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے یہ اپنی ذات میں مرکز راجتی ہے اور انفرادیت کا ایک اپنا ذاتی نظام رکھتی ہے جس میں سے اپنے علاوہ دیگر تمام اناؤں کو خارج کر دیتی ہے۔ خودی کی یہی خصوصیت اس کی اصل حقیقت کا راز ہے۔ انسان جس میں خودی اپنی اشائی اکملیت تک پہنچتی ہے خدا کی قدرت خالقہ میں ایک مستقل مقام رکھتا ہے اور اس طرح وہ حقیقت کے اس اعلیٰ درجے کا حامل ہے جو اس کے ارد گرد کی اشیاء کو نصب نہیں۔ خدا کی تمام مخلوقات میں صرف انسان ہی ہے جو اپنے بنانے والے کی حیات خالقہ میں شعوری طور پر حصہ لے سکتا ہے۔ ایک ہجرت دنیا کے تصور کی صلاحیت کے ساتھ جو اسے ودیعت کی گئی ہے اور اس صلاحیت کے ساتھ کہ وہ موجود کو مطلوب میں بدل سکتا ہے اس کی خودی انفرادیت کی طرف بڑے بڑے اور یکنائی حاصل کرنے کے لیے اس ماحول سے پورا استفادہ کرتا چاہتی ہے جس میں اسے غیر معینہ مدت کے لیے کام کرنے کی مہلت دی گئی۔“ (۱)

مگر انسان کو یہ آزادی اور اختیار اللہ نے اپنی مرضی سے دیا ہے۔ یہ اختیار اللہ ہی کی طرف سے عطا کر دیا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اللہ کی ذاتی آزادی اور خود مختاری محدود ہو جاتی ہے کیونکہ اللہ خود انسانوں کو یہ نعت عطا کرتا ہے تاکہ وہ بخوبی نشو و نما اور تکمیل کے مراحل طے کر سکیں۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ

غالب و کار آفریں، کار کشا، کار ساز (۲)

اس طرح اللہ تعالیٰ، محدود نفوس یا اناؤں کو اپنی زندگی قدرت اور آزادی میں اپنے ساتھ شامل کر لیتا ہے: ”بچ تو یہ ہے کہ قصائد قدرت کے تمام الہیاتی اختلافات کا تعلق خالصتاً نظریاتی مباحث سے ہے جس میں ہمارے مشاہدے میں آنے والی اس زندگی پر ہماری نظر نہیں جواز خود عمل کی استعداد رکھتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان اناؤں کے ظہور سے جواز خود اعمال اور یوں ان اعمال کی اہل ہیں جن کا پیش از وقت تعین ممکن نہیں محض انا کی آزادی پر ایک حد قائم ہو جاتی ہے۔ مگر اس پر یہ حد کوئی باہر سے لاگو نہیں ہوتی بلکہ یہ خود اسی کی تخلیقی آزادی سے پیدا ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ محدود اناؤں کو اسی بات کا اہل بناتی ہے کہ اس کی زندگی قوت اور آزادی میں حصہ لے سکیں۔“ (۳)

اقبال ذات باری کی مشیت کاملہ اور قدرت مطلقہ کے قائل ہیں، مگر وہ جمہر محض کے قائل نہیں اور یوں تقدیر کو متعین، مقرر اور اہل نہیں سمجھتے۔ اُن کے یہ خیالات، ذات باری کے آزاد تخلیقی ارادے یا تخلیقی فعلیت اور تصور زمان سے منسلک ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں:

”سوال یہ ہے کہ انسانی اختیار اور ذات واجب کے ارادی خلق میں کس طرح توافق پیدا کیا جائے۔ اس دشواری کو اقبال نے زمان کے حرکی تصور سے دُر کرنے کی کوشش کی ہے۔ اُس نے زمان کی حقیقت کا ادراک اور حیات کا تصور

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۳

۲۔ کلیات اقبال اردو، ص ۳۲۳

۳۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۹-۱۰۰

زمان میں ایک مسلسل حرکت کے طور پر کیا ہے۔ زمان ایک مسلسل حرکت ہے۔ انسانی زندگی اور تاریخ کا راستہ پہلے سے بتانا یا اور مقرر نہیں ہے۔ زمانہ ایک تو لمحہ پہ لمحہ مرور ہے اور دوسرے وہ ایک رجحان ہے جو زندگی کسی مقصد و منہاجی کی طرف آگے بڑھنے میں ظاہر کرتی ہے۔ جو ابھی تکمیل پذیر نہیں ہوا۔ یہ ایک فعلیت ہے جس میں زندگی کی قدریں تجربہ کی تاریکی سے نکل کر عمل کا جامہ زیب تن کرتی ہیں۔ زمانہ وجود و جوہر کی وہ جہت ہے جس میں انسانی حیات کی تکمیل ہوتی ہے۔ زمانے کو قدروں کی روشنی میں دیکھنے کا نام تاریخ ہے۔ (۱)

اقبالؒ ”بال جبریل“ میں فرماتے ہیں:

سلسلہ روز و شب نقشِ مگرِ حادثات

سلسلہ روز و شب اصلِ حیات و ممات

سلسلہ روز و شب تاریخِ حریرِ دو رنگ

جس سے بنائی ہے ذات اپنی قبائے صفات

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا

ایک زمانے کی رو جس میں ندون ہے نہ دات (۲)

اقبالؒ نے ”جاوید نامہ“ میں زمان کے فرشتے ”زروان“ کی زبانی حیات و تقدیر کے اسرار یوں کھولے ہیں۔

بست ہر تدبیر با تقدیرِ من

خالق و صامت ہمہ تغیرِ من

فخچہ اندر شاخِ می ہالدِ من

نُرنک اندر آشیانِ نالدِ من

وانہ از پروازِ من گرد و نہال

ہر فراق از فیضِ من گرد و وصال

ہم عتابِ ہم خطا بے آدرم

تشنہ سازم تا شرابِ آدرم

من حیاتم، من مماتم، من نشور

من حساب و دوزخ و فردوس و حور

آدم و افرشتہ و رہبرِ من است

عالم شش روزه فرزند من امت
 ہر گلے کز شاخ می پینی منم
 اُمّ ہر چیزے کہ می بینی منم
 در طلسم من ایراست این جہاں
 از دم ہر لحظہ ایراست این جہاں
 لی مع اللہ ہر کہ او را دل نشست
 آں جواں مروے طلسم من شکست
 گر تو خواہی من ہاشم درمیاں

لی مع اللہ باز خواں از حسین جہاں (۱)

اقبال، کائنات کو تکمیل شدہ، منجمد اور متعین مستقل والی کائنات سمجھتے ہیں اور نہ ہی تاریخ کو طے شدہ واقعات کا ایک پہلے سے کھنچا ہوا خط تسلیم کرتے ہیں۔ بقول خلیفہ عبدالکحیم:

”علامہ کے نزدیک خدا کے علم کو خلاقی سے معز و کرنا درست نہیں، خدا عالم مستقبل سے زیادہ خلاقی حقیقی ہے۔ خدا کی قدرت و حکمت میں مستقبل کے ہر ذرہ ہزار عالم مضر ہیں، لیکن معین خدا خال کے ساتھ خدا کے شعور کے سامنے نہیں دھرے۔“ (۲)

اس لیے اقبال، جلال الدین دوانی اور پروفسر رائس کے تصور علم الہی سے اتفاق نہیں کرتے کیونکہ اس سے ذات باری کی تخلیقی فعلیت کے تصور کا خاتمہ ہو جاتا ہے:

”جلال الدین دوانی اور ہمارے زمانے میں پروفسر رائس نے خدا کے علم کے بارے میں یہی تصور پیش کیا ہے۔ اس میں سچائی کا ایک مضمر ضرور موجود ہے مگر اس سے ایک مکمل طے شدہ، منجمد، متعین مستقبل والی کائنات کا تصور ابھرتا ہے جس میں متعین واقعات کا نظم ناقابل تبدیل ہے اور جس نے تقدیر الہی کی طرح خدا کی تخلیقی فعالیت کی سمت کو ہمیشہ کے لیے متعین کر دیا ہے۔ درحقیقت علم الہی کو انسانی قسم کی ہمدانی قرار دینا آئن سٹائن سے قبل کی طبیعت کے اس سادہ تلا کی طرح ہے جس میں بظاہر جملہ موجودات کی وحدت موجود ہے یا جو ایک آئینہ ہے جو انسانی طور پر چیزوں کی پہلے سے تشکیل شدہ تفصیل متعکس کرتا ہے جن کا انعکاس تنہا ہی شعور میں صرف کھردوں میں ہوتا ہے۔“ (۳)

اقبال کا کہنا ہے کہ مستقبل کو اگر پہلے ہی سے مقدر و مقرر سمجھ لیا جائے تو خدا کی مشیت بے معنی ہو جاتی ہے اور وہ نہ

۱۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۶۱۳۔ ۶۱۴

۲۔ عبدالکحیم، خلیفہ، تجلیات خطبات اقبال، ص ۷۲

۳۔ تجدید فکریات، اقبال، ص ۹۸۔ ۹۹

خلاق رہتا ہے اور نہ فعال مایہ، لہذا اقبال، مستقبل کو ایک کھلا امکان مانتے ہیں:

”علم الہی کی تفہیم لازمی طور پر ایک زندہ تخلیقی عمل کی حیثیت سے ہونی چاہیے جس سے اپنے طور پر موجود نظر آنے والی اشیاء نامائیاتی طور پر وابستہ ہیں بلاشبہ خدا کے علم کو ایک منعکس کرنے والا آئینہ تصور کرنے سے ہم مستقبل کے واقعات کے بارے میں خدا کے پہلے سے موجود علم کو محفوظ بنا سکتے ہیں مگر یہ لازمی بات ہے کہ ہم ایسا خدا کی آزادی کی قیمت پر ہی کر پائیں گے۔ خدا کی حیات تخلیقی کے نامائیاتی کل میں مستقبل لازمی طور پر پہلے سے موجود ہوتا ہے مگر اس کی موجودگی ایک یقینی طور پر لگے بندہ میں اور متعین نظام واقعات کی بجائے ایک کھلے امکان کے طور پر ہوتی ہے۔ (۱)
اقبال نے اپنے اسی تصور پر تقدیر کے بدلے رہنے کی بنیاد استوار کی ہے۔ پروفیسر ڈاکٹر اس میری شمل لکھتی ہیں:
”اقبال کے نزدیک تقدیر الہی وقت کی طرح ہے جس میں لاحقہ ادا مکانات مضمحل ہیں اور جن کا تلہور مستقبل میں ہوتا رہے گا۔ اقبال مبین اور طے شدہ تقدیر کے قائل نہ تھے اُن کے نزدیک انسان ایک تقدیر ممکن قوت ہے، وہ زندگی تقدیر نہیں وہ احکام الہی کا پابند ضرور ہے مگر خدا نے اسی آزادی تقدیر دے رکھی ہے۔“ (۲)

اقبال کے خیال میں انسانی خودی اور تقدیر میں بڑا گہرا تعلق ہے۔ اگر انسان اپنی خودی کو پہچان لے اور اس میں انقلاب پیدا کر لے تو وہ یہ چار سو بدلنے پر قادر ہو سکتا ہے وہ اپنی خودی کو مضبوط کر کے اگر اپنی اندرونی صلاحیتیں اُجاگر کرنے میں کامیاب ہو جائے تو وہ اپنی تقدیر کا مالک بن سکتا ہے بلکہ اُس کی نگاہ سے دوسروں کی تقدیریں بھی بدلنے لگتی ہیں۔ انسان کی یہی وہ منزل ہے، جہاں وہ مردِ مومن کہلاتا ہے۔ (۳) اس منزل پر ذاتِ باری تعالیٰ، خود انسان کی تقدیر لکھنے سے پہلے، اُس سے پوچھتی ہے کہ بتا تیری رضا کیا ہے۔ اس مقام پر انسانی تقدیر، تقدیر الہی بن جاتی ہے اور بندے کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ بن جاتا ہے۔ اقبال اپنے خلیفہ اَوَّل میں فرماتے ہیں:

”انسان میں یہ صلاحیت و دیوت ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش میں متوجہ کرنے والی چیزوں کو نئی صورت اور نئی سمت دے سکتا ہے۔ اور جہاں اسے رکاوٹ کا سامنا ہو تو اسے یہ قوت حاصل ہے کہ وہ اپنی ہستی کے اندرون میں زیادہ بڑی دنیا

۱۔ تجدد نگریاتِ اقبال، ص ۹۸-۹۹

2. AnneMarie Schumel, Gabriel's Wing, Lahore, Iqbal Adcademy, 2000, P-308

محمد ریاض، ڈاکٹر، مترجم، شہید جہیل، لاہور، گلوب پبلشرز، ۱۹۸۵ء، ص ۳۷۵

۳۔ اقبال کے ”نظریہ خودی“ اور ”تصورِ مردِ مومن“ کی تفصیل کے لیے دیکھیے

حکمتِ اقبال از ڈاکٹر محمد رفیع الدین

نقوشِ اقبال از سید ابوالحسن علی ندوی

تکبرِ اقبال از خلیفہ عبدالحکیم

اسلامی تصوف اور اقبال از ابوسعید نور الدین

اقبال کا مردِ مومن مرتبہ خادم علی جاوید

﴿١٥﴾ قَسِمَ بِالْمَقْشِقِ ☆ وَالْأَيْلِ وَمَا وَشَى ☆ وَالْعَزَىٰ ذَاتِ الشَّوْشِ ☆ لَقَدْ كُنِيَ مِنْكُمْ جَحَنُنٌ شَابِثٌ (١٩-١٦-٨٣)

”پس میں قسم کھاتا ہوں شفق کی، اور رات کی، اور جن کو وہ سینٹے ہوئے ہے، اور چاند کی جب وہ ماہ کامل بن جائے۔ تمہیں (بتدریج) زینہ پریند چڑھائے۔“

”انسان کے اندر یہ صفت ہے کہ وہ اپنے ارد گرد پھیلی ہوئی کائنات کی گہری آنکھوں میں شریک ہو اور کائنات کی قوتوں سے مطابقت یا انکسار فرمے اور مقاصد کے تحت ڈھال کر اپنا اور کائنات کا مقدر بنائے۔ اگر انسان اس کام کے آغا کر کے لیے جرات آزاں ہو اور انعام کے اس عمل میں خدا بھی اس کے ساتھ ہے۔

إِنَّ اللَّهَ يُغَيِّرُ مَا تَوْفَرُمْ خَشْيَ الْغَيْرِ وَالْغَايَةُ (۱۳۱۲)

”بے شک اللہ تعالیٰ نہیں بد کسی قوم کی حالت کو جب تک وہ لوگ خود اپنے آپ میں تہذیبی پیدا نہیں کرتے۔“ (۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے بندے کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ خود اپنی تقدیر بنالے۔ وہ انسان کو پورا پورا موقع دیتا ہے کہ انسان اپنی خودی کو بیدار کر لے اور عملِ بہیم کے ذریعے اپنی رضا کو اللہ کی رضا بنالے۔

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے

خودی تیری مسلمانا کیوں نہیں ہے

عبت ہے شکوہ تقصیر یزداں

(۲) تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

اقبال کہتے ہیں کہ خودی کی قوتوں اور قابلیتوں کو ترقی کا پورا پورا موقع دینے سے خودی تقدیر یزداں بن جاتی ہے۔

اس طرح اقبال جبرِ محض کی بجائے انسانی اختیار کے قائل ہیں جو اُسے اللہ نے تفویض کیا ہے۔ جو اُسے اللہ نے تفویض کیا ہے۔ جو اُسے اللہ نے تفویض کیا ہے۔
ہے۔ ہر دُفیسر محمد منور لکھتے ہیں:

”شخصیت کی اراوی قہیر یا اختیارِ تقدیر کا مضمون حضرت علامہ کے کلام میں بار بار جلوے دکھاتا ہے اور اسرارِ خودی کی منزل سے لے کر جو باگ و را کے تیسرے حصے کے حوازی ہے۔ کلام کے بالکل آخری حصے تک اس عندیہ میں ضعف نہ آیا۔ اُنہا اس کے اثبات میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ تقدیر کے انتخاب کا یہ مضمون اسرارِ خودی کے ابتدائی صفحات ہی میں

جلوہ دکھائے لگ گیا تھا“۔ (۱)

اقبال نے اپنی نظم ”تقدیر“ میں اسی موقف کی ترجمانی کی ہے۔ اس نظم میں انھوں نے ابلیس اور خدا کا مکالمہ لکھا ہے۔ ابلیس کہتا ہے کہ میں نے آدم کو سجدہ اس لیے نہیں کیا کہ یہی مشیت الہی تھی:

اے خدائے کن فلان مجھ کو نہ تھا آدم سے میر

آہ وہ زندانی نزدیک و دور و دیر و درود

حرفِ اشکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا

ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود (۲)

اس پر خدا فرشتوں کو یوں مخاطب کرتا ہے۔

پستی فطرت نے سکھائی ہے یہ جب اسے

کہتا ہے تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود

دے دیا ہے اپنی آزادی کو مجبوری کا نام

خالق اپنے فعلِ سوزاں کو خود کہتا ہے دود (۳)

”جاوید نامہ“ میں اقبال نے تقدیر کے اسرار کو نہایت دقیقہ سنجی سے واضح کیا ہے، جس سے اقبال کے نظریہ جبر و

قدر پر روشنی پڑتی ہے۔

گر زیک تقدیر خوں گرد و جگر

خواہ از حق حکم تقدیر دگر

تو اگر تقدیر نو خوانی رواست

زانکہ تقدیر است حق لا انتہا است

ارمیانِ تقدیر خودی در باخند

کلیدِ تقدیر راختہ خند

رمزِ بارکش بحرِ فے مضمر است

تو اگر دیگر شوی او دیگر است

۱۔ محمد منور پرویس، ایقان اقبال، ص ۶۱

۲۔ کلیات اقبال اردو، ص ۵۵۹-۵۶۰

۳۔ ایضاً ص ۵۶۰

خاک شو نذر ہوا ساز و ترا

سنگ شو پریشہ اندازد ترا

شہنسی؟ اشدگی تقدیر تست

قلوزی؟ پائیدگی تقدیر تست (۱)

اقبال ”جاوید نامہ“ ہی میں علاج کی ذبانی جبر و قدر کا فلسفہ یوں بیان کرتے ہیں:

جبر، وہن مرد صاحب ہمت است

جبر مرداں از کمال قوت است

کار مردان است تسلیم و رضا

بر ضعیفان راست ناید این قبا

عزم او خلّاق تقدیر حق است

روز بیجا تیر او تیر حق است (۲)

اُردو اور فارسی کے دیگر کئی اشعار میں اقبال نے جبر و قدر اور تقدیر کے حوالے سے انہی خیالات کا اعادہ کیا ہے:

ما سوا اللہ کے لیے آگ ہے تقدیر تری

تو مسلمان ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری (۳)

کافر ہے تو ہے تابع تقدیر مسلمان

مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیر الہی (۴)

در اطاعت کوش اے غفلت شعار

می شود از جبر پیدا اختیار (۵)

۱۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۱۰۷۔ ۱۰۸

۲۔ ایضاً، ص ۱۰۹۔ ۱۱۰

۳۔ کلیات اقبال اُردو، ص ۲۳۷

۴۔ ایضاً، ص ۲۷۰

۵۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۴۱

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اُس کے زور بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں (۱)

تن بہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر (۲)

نہ مختارم تو اں گفتن نہ مجبور
کہ خاکِ زندہ ام در انقلابم (۳)

ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے
کہ خاکِ زندہ ہے تو تابع ستارہ نہیں (۴)

تا چیزِ جہان مہ و پرویں ترے آگے
وہ عالمِ مجبور ہے تو عالمِ آزاد (۵)

موسیقہ بہ برکردی و بے ذوقِ پییدی
آں گونہ پییدی کہ بجائے نہ رسیدی
در انجمنِ شوقِ پییدن دگر آموز
تختِ جم و دارا سرِ راہے نہ فروشد
ایں کوہِ گراں است بکا ہے نہ فروشد

۱۔ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۰۱

۲۔ ایضاً، ص ۵۲۸

۳۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۲۱۵

۴۔ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۳۷۶

۵۔ ایضاً، ص ۵۸۵

باخون دل خویش خریدن دگر آموز
نالیدی و تقدیر ہما است کہ بود است
آں حلقہ زنجیر ہماں است کہ بود است

(۱) نوید مشو نالہ کشیدن دگر آموز

نقش حق داری جہاں فخر تست
ہم عناں تقدیر با تدبیر تست (۲)

تیرا زمانہ، تاثیر تیری
ناداں! نہیں یہ تاثیر افلاک
ایسا جنوں بھی دیکھا ہے میں نے
جس نے پیئے ہیں تقدیر کے چاک (۳)

پہائے خود مزین زنجیر تقدیر
تیرے میں گنبد گرداں رہے ہست
اگر ہادر نداری خیز و دریاب
کہ چو پاداشی، جولانگے ہست (۴)

اک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر
ہے اس کا مقلد ابھی ناخوش ابھی خورسند
تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن نظر احکام الہی کا ہے پابند (۵)

۱۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۴۷۱-۴۷۲

۲۔ ایضاً ص ۱۹

۳۔ کلیات اقبال اردو، ص ۶۲۵

۴۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۴۳۰

۵۔ کلیات اقبال اردو، ص ۵۷۸

بلند ہال چٹانم کہ بر سحر بریں
ہزار بار مرا نوریاں کہیں کردند
فروغ آدم خاکی ز تازہ کاریہاست
مہ و ستارہ کنند آنچه پیش ازیں کردند (۱)

تو اپنی سر نوشت آپ اپنے قلم سے لکھ
خالی رکھی ہے خامہ حق نے تری جبین (۲)

تقدیر ہے اک نام مکافاتِ عمل کا
دیتے ہیں یہ پیغامِ خدا یانِ ہمالہ (۳)

پیش آئین مکافاتِ عمل سجدہ گزار
زانکہ خیزد ز عمل دوزخ و اعراف و بہشت (۴)

اس طرح اقبال، جبر میں اختیار کے قائل ہیں۔ یہ سچ ہے کہ بغیر حکمِ الہی کے زمین کا کوئی ذرہ حرکت نہیں کرتا اور درخت کا کوئی پتہ بل نہیں سکتا لیکن اس کے ساتھ اقبال کا خیال ہے کہ انسان کی تقدیر میں یہ لکھا جا چکا ہے کہ وہ اپنے عمل سے اپنی تقدیر بدل لے اور اُس مقامِ بلند پر متمکن ہو جائے جہاں کائنات اُس کے اشاروں پر رقص کرنے لگے۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خان:

”اقبال کا خیال ہے کہ انسان کے لیے یہ مقرر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کی تقدیر کی تشکیل کرے۔ کبھی وہ کائنات کی قوتوں سے اپنے آپ کو مطابق بناتا ہے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اس تدریجی تحیر کے عمل میں خدا اس کا شریک کار ہوتا ہے۔ بشر لیکن انسان کی طرف سے اقدام کیا گیا ہو۔“ (۵)

۱۔ کلیاتِ اقبال قاری، ص ۵۱۸

۲۔ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۶۸۹

۳۔ کلیاتِ اقبال قاری، ص ۷۵۰

۴۔ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۵۵۹

۵۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روپہ اقبال، ص ۳۰۵

لیکن اقبال کے اس تصور تقدیر کا یہ مدعا ہرگز نہیں کہ انسان جملہ حدود و ثغور سے آزاد ہو گیا ہے۔ (۱) اور انسان کو بے قید آزادی مل گئی ہے۔ وہ جو چاہے کر سکتا ہے، وہ اپنی تقدیر کا یہ مالک ہے۔ وہ مکمل طور پر خود مختار ہے۔ ظاہر ہے یہ عقائد، اسلامی عقیدہ توحید کے صریحاً خلاف ہیں۔ اقبال سے ایسے عقائد کی توقع نہیں کی جاسکتی مگر بعض اہل علم حضرات، اقبال کے نظریہ جبر و قدر سے ایسی غلط فہمیوں میں مبتلا ہوئے ہیں؛ مثلاً مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں:

”اب ملاحظہ فرمائیے دو حصہ جسے ہم تشبیہ کہتے ہیں۔ یہ وہ حصہ ہے جو جبر و قدر اور تقدیر کی اصل بحث سے متعلق ہے، اس بحث میں علامہ نے بڑی قوت سے یہ ثابت کیا ہے کہ انسان خود مختار اور اپنے فکر و عمل میں آزاد ہے، لیکن واقعہ یہ ہے اور بھی اسلامی نقطہ نظر بھی ہے کہ انسان مجبور بھی ہے، علامہ نے اس پہلو کو نظر انداز کر دیا ہے۔ پورے خطبے میں صرف ایک جگہ اس کی طرف ہلکا سا اشارہ کرتے ہیں اور گزر جاتے ہیں، لیکن یہ اشارہ بالکل ناکافی ہے، ذہن کی الجھن اس سے دور نہیں ہوتی، چونکہ انسانی فکر و عمل کے لیے یہ مسئلہ بنیادی اور نہایت اہم ہے۔“ (۲)

خلیفہ عبدالحکیم بھی اس غلط فہمی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ایک نقاد نے کہا ہے کہ اقبال نے نہایت اُلٹی کے پردے میں انسان کو خدا بنادیا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے جوش میں آکر ایسے اشعار لکھے ہیں جہاں انسانیت اور اللوہیت کے ڈانڈے ملے ہوئے معلوم ہوتے ہیں

از قم او خیزد اندر گو تن

مردہ چاہنا چوں صنوبر در جہن

ذات او توجیہ ذات عالم است

از جلال او نجات عالم است

جلوہ صا خیزد ز نقش پایے او

صد تعلیم آوارہ سینٹائے او“ (۳)

خلیفہ عبدالحکیم نے خود ہی ان غلط فہمیوں کا شافی جواب یوں دیا ہے:

”ایسے اشعار سے گھبرانے کی ضرورت نہیں۔ قرآن کریم میں ایسے اشارے موجود ہیں کہ عبودیت میں کامل ہو کر اور خدا کی ذات کو اپنی ذات میں سمو کر، بندہ جو فعل کرتا ہے اس کے اس فعل میں اور خدا کے فعل میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ (ماریت) کی آیت کے علاوہ بھی اور کئی آیات اس نظریہ کے ثبوت میں پیش کی جاسکتی ہیں۔ اس کے علاوہ قدیم

۱۔ ابن عربی مشعل، شبیر جبریل، مترجم ڈاکٹر محمد ریاض، ص ۲۸۰

۲۔ سعید احمد اکبر آبادی، مولانا، خطبات اقبال پر ایک نظر، ص ۲۵

۳۔ عبدالحکیم، خلیفہ فکر اقبال، ص ۴۷۳

اسلامی تعلیم کے مطابق انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ اخلاق الہیہ اپنے اندر پیدا کرنے کی سعی میں لگے۔ اخلاق الہیہ،

صفات الہیہ ہی ہیں اور صفات کو ذات سے جدا نہیں کر سکتے۔“ (۱)

اقبال کے مطابق، انسان کو اپنی اور کائنات کی تقدیر بدلنے کا اختیار آپ ہی آپ نہیں مل جاتا بلکہ مشیت الہی سے ہی ملتا ہے اور اس کے لیے انسان کو اطاعت اور ضبط نفس کے جان جو حکم میں ڈالنے والے مراحل طے کرنے پڑے ہیں اور اللہ کی رضا حاصل کرنی پڑتی ہے پھر کہیں جاکر بندے کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ بنتا ہے۔ خلیفہ عبدالکیم اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

”اسلامی ادبیات کی تنقید کے بعد اقبال نے تربیت خودی کے تین مراحل بیان کیے ہیں۔ پہلا مرحلہ اطاعت ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کی خودی خود سری نہیں ہے۔ حکمرانی کے لیے پہلے حکم برداری کی مشق مسلم ہے۔ جس نے خود اطاعت کی مشق نہ کی ہو وہ دوسروں سے اطاعت طلب کرنے کا بھی حق نہیں رکھتا۔ انسان کو خدا اختیار روزی کی مشق کرنا چاہتا ہے تاکہ وہ فطرت کے جبر سے نکل کر اپنے اختیار سے فضیلت کوں اور خدا طلب بن سکے۔ اصل مقصد اطاعت کو اختیاری بنانا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جبر کو اختیار میں بدلنا ہے۔ ایک عارف کا قول ہے کہ ہمیں اختیار اس کے عطا کیا گیا ہے کہ ہم اپنے اختیار کو خدا کے اختیار کا ہم کنار کر کے جبر و اختیار کا تضاد کھو کر دیں۔ فرمان پڑی کسی غیر کی نہیں بلکہ اپنی فطرت کے نصب العین کی ہے۔“ (۲)

اسی مضمون کو اقبال اپنے ایک شعر میں یوں بیان کرتے ہیں۔

در اطاعت کوں اے غفلت شعار

می شود از جبر پیدا او اختیار (۳)

خلیفہ عبدالکیم مزید لکھتے ہیں۔

”جب انسان اپنے اختیار سے اپنی سیرت کو مستحکم کر چکنا ہے تو وہ ایک منظم آئین کے ماتحت عمل کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر اس میں ایک اختیاری جبر پیدا ہو جاتا ہے۔ باقی تمام کائنات بھی آئین پر قائم ہے، لیکن اس میں آئین سے سرگردانی کی کوئی طاقت یا میلان نہیں۔ بقول مرزا غالب

گر چرخ فلک گردی سر بر خط فرماں نہ

در گوئے زمین باشی وقف خم چو کاں شو

اس طرح ضبط نفس سے نفس کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے۔ خواہش کے ٹھپوے کھاتے رہنے سے نفس اور جسم کی قوتیں منتشر ہو جاتی ہیں۔ اور کسی ایک مرکز پر ان کو مرکوز کرنے سے کروں میں جو حدت پیدا ہو سکتی ہے، نفس اس قوت اور

۱۔ عبدالکیم، خلیفہ فکر اقبال، ج ۳، ص ۲۷

۲۔ ایضاً، ج ۱، ص ۴۱

۳۔ کلیات اقبال فارسی، ج ۳، ص ۳۱

حرارت سے محروم رہتا ہے۔“ (۱)

اس طرح، اقبال کے تصورِ جبر و قدر کے مطابق، انسان کو اختیار، صرف اور صرف اطاعتِ الہی اور ضبطِ نفس کے ذریعے محض تائیدِ الہی اور مشیتِ ایزدی سے حاصل ہوتا ہے۔ اقبال کا یہ تصور دراصل اُن کے تصورِ خودی سے وابستہ ہے اور بقول خلیفہ عبدالکیم:

”اقبال کے ہاں خودی کا تصور درحقیقت قرآن کریم کے نیابتِ الہی کے تصور کا آئینہ ہے۔ خدا کی ذات لائقِ تائیدِ قوتوں کا سرچشمہ ہے۔ خدا کی مشیت اور قوتوں کے سامنے خاک و افلاک، ذرہ و ذرہ، سب سرسبز و ہیں۔ قرآن کریم میں جس نصبِ الصنیٰ آدم کا تصور پیش کیا گیا ہے وہ بھی مجبورِ ملائک ہے، جس طرح خدا خود مجبورِ ملائک ہے۔ اس ظاہری تضاد سے توحید میں کوئی غلط واقع نہیں ہوتا۔ جب کسی بادشاہ کا وزیر یا نائب پوری طرح سے اس کی سیاست کو سمجھنے والا اور بدلے سے اس کے احکام کو بجالانے والا ہو تو اگرچہ سرچشمہ اقتدار بادشاہ ہوتا ہے لیکن رعایا کو نائب کی اطاعت اسی طرح کرنی پڑتی ہے جس طرح بادشاہ کی۔ انسان کا نصب الصنیٰ یہ ہے کہ جس قدر، جبر و شجر اور کائنات کی وہ قوتیں جنہیں ملائک کہتے ہیں، سب کے سب اس کے لیے مسخر ہوں۔ اور یہی اسی طرح ہو سکتا ہے کہ وہ مشیتِ ایزدی کے عرفان سے اپنی خودی کو استوار کرتا چلا جائے۔ اس کی قوتِ تغیر کی کوئی حد نہ ہوگی۔ نباتات و حیوانات اور اہرامِ فلکیہ پر اقتدار حاصل کرنے کے بعد وہ ملائک، انبیاء اور آخر میں خدا کے ساتھ ہم کنار ہو سکے گا۔“ (۲)

پروفیسر محمد منور کا کہنا بھی یہی ہے کہ:

”تقدیر کا یہ مفہوم حضرت علامہ نے ملائک قرآن کریم سے اخذ کیا ہے۔“ (۳)

اقبال اگر انسانی آزادی اور اختیار کے قائل ہیں تو وہ اس کے حدود سے بھی باخبر ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ انسان کو جو اختیار ملا ہے وہ ایک حد کے اندر ہے۔ اقبال کے نزدیک انسان مجبور بھی ہے اور مختار بھی اور وہ مختار ہوتے ہوئے بھی اس اختیار کے لیے اللہ کی مشیت اور توفیق کا محتاج ہے۔ لہذا اقبال کے یہ خیالات اسلامی عقائد کے عین مطابق ہیں۔ (۴)

۱۔ عبدالکیم، خلیفہ فکرِ اقبال، ص ۴۷

۲۔ ایضاً، ص ۴۷

۳۔ محمد منور، پروفیسر، ایقان، اقبال، ص ۱۷

۴۔ دیکھیے مندرجہ ذیل کتب۔

مسئلہ خیر و شر از ابنِ حمیہ، مترجمہ عطاء اللہ ساجد، لاہور، نور اسلام اکیڈمی، ۱۹۹۹ء، عقائد المؤمنین از الشیخ ابو بکر جابر الجوزائی، مترجمہ نصیر احمد،

راولپنڈی، تنظیم الدعوة الی القرآن والسنن، سنہ ۱۴۰۰ھ

ایقان، اقبال از پروفیسر محمد منور

روحِ اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین خان

مطالعہ اقبال مرتبہ گوہر نوشاہی، مقالہ: اقبال اور مسئلہ جبر و قدر از ڈاکٹر رضی الدین صدیقی۔

رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ:

”الایمان بین الجبر والاختیار“

یعنی ایمان جبر و قدر کے درمیان ہے یا ایمان کی رو سے مومن کچھ مجبور تقدیر ہے اور کچھ آزاد۔ ظاہر ہے کہ اقبال اس عقیدے پر مکمل ایمان رکھتے ہیں۔ اس لیے وہ ”گلشن راؤ جدید“ میں اس حدیث مبارکہ کا حوالہ دیتے ہیں۔

چشیں فرمودہٗ سلطان ” بدر است

کہ ایماں در میان جبر و قدر است

تو ہر مخلوق را مجبور گوئی

اسیر بند نزو و دور گوئی

ولے جاں از دم جان آفریں است

(۱) بچہ یں جلوہ ہا غلوت نشیں است

اقبال کا عقیدہ ہے کہ انسان اپنی تدبیر کے ذریعے اپنی تقدیر بدل سکتا ہے۔

بایذی اللہ کے لیے آگ ہے بکیر تری

(۲) تو مسلمان ہو تو تقدیر ہے تدبیر تری

اقبال، انسان کو بتاتے ہیں کہ ع

ہے راکب تقدیر جہاں تیر رضا دیکھ (۳)

بلکہ مومن کے لیے تو اقبال یہاں تک یقین رکھتے ہیں کہ وہ نہ صرف اپنی تقدیر بدل سکتا ہے بلکہ اُس کی نگاہوں کی

تاخیر ہی سے دوسروں کی تقدیریں بھی بدل جاتی ہیں۔

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اُس کے زور بازو کا

نگاہ مرو مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں (۴)

مگر، اقبال کے نزدیک انسانِ کامل اور مردِ مومن بنے بغیر یہ مقام حاصل نہیں ہو سکتا اور یہ منزل بغیر خودی کی

استواری اور استحکام کے نہیں مل سکتی۔

۱۔ کلیات اقبال قاری، ص ۵۵۶

۲۔ کلیات اقبال، اردو، ص ۲۳۷

۳۔ ایضاً، ص ۳۶۱

۴۔ ایضاً، ص ۳۰۱

انسان کی تدبیر اور تقدیر اسی وقت ہم عناں ہو سکتی ہے جب کہ وہ اپنے آپ کو الٰہی قانون اور اخلاقی نظم و ضبط کا پابند بنائے۔ اس کی اعلیٰ ترین مثال ہمیں رسول پاک ﷺ کی حیات مبارکہ میں ملتی ہے۔ آپ ﷺ کی عبودیت صورتِ گرفتار اور الٰہی فاعلیت کا جزو تھی۔ (۱) لہذا آپ ﷺ کی شان میں اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

وَمَا تَرْمِيْهُ اِذْ تَرْمِيْهِ وَاَلْقَى اللّٰهُ رُمِيْهِ (۲)

(اے محمد ﷺ) وہ خاک جو تم نے پھینکی، تم نے نہ دیکھی تھی بلکہ اللہ نے پھینکی۔

اقبال نے ”جادید نامہ“ میں علاج کی زبان سے اس آیت کی توضیح کی ہے، جس سے اُن کا فلسفہ تقدیر سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ یہ اشعار اس موقف پر بھی دال ہیں کہ اقبال کے اس نظریے کی بنیاد اسلام پر استوار ہوتی ہے:

عبدہ، صورتِ گرفتار	اندر و دیرانہ با حیر با
عبد دیگر عبدہ، چڑے دگر	ماسرا پا انتظار او منتظر
عبدہ دہراست و دہراز عبدہ، است	ماہرِ حکیم و ادبے رنگ و دواست
عبدہ با ابتدا بے انتہا است	عبدہ راجع و شامِ ماکہ است
کس رزمز عبدہ، آگاہ نیست	عبدہ جز سرِ لا اللہ نیست
لا الہ تیغ و دم او عبدہ	فاش تر خواہی بگو بنو عبدہ
عبدہ چند و چگون کائنات	عبدہ رانہ دردن کائنات
مُدعا پیدا محمرد زمین و دہیت	تاند بینی از مقامِ ماریت (۳)

پروفیسر ڈاکٹر امین میری شمل لکھتی ہیں:

”اقبال ایک قسم کی میکائیلی مساوات بناتے ہی کہ عمل + جزا = آزادی تقدیر۔ وہ اپنے فلسفہ خودی کی رو سے یہ احساس بلکہ یقین رکھتے تھے کہ جتنا کوئی شخص خدا کے قرب سے بہرہ مند ہے اتنا ہی اس کی سرفروشت آزاد ہوگی۔ اقبال کے لیے صونے کا مرد صوم و تھا جو خودی کا نکال کر چکا ہو، زمانِ مسلسل کا ظلم توڑ چکا ہو اور پیغمبر اسلام کی ہی حضور حق استواری دکھاسکتا ہو۔“ (۴)

ڈاکٹر سید تقی عابدی نے بھی جبر و قدر پر اقبال کے موقف کو قرآنی موقف قرار دیا ہے۔ ڈاکٹر موصوف قرآن کی روشنی میں اقبال کے موقف کا تجزیہ یوں کرتے ہیں:

۱۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، درج اقبال، ص ۳۲۰

۲۔ قرآن مجید، ۸۱۷

۳۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۶۷-۱۷۷

۴۔ امین میری شمل، ڈاکٹر، پروفیسر، مجاہد جبریل، مترجم: ڈاکٹر محمد ریاض، ص ۸۱

”علامہ نے مسئلہ تقدیر یا جبر و قدر پر بہت کچھ لکھا ہے جو چیدہ چیدہ جادید نامہ، زیور نگہ، ضرب کلیم، پیام شرق اور گلشن راز جدید میں سکھرا ہوا ہے۔ علامہ نے مسئلہ تقدیر کو دوسرے اپنے فلسفوں کی طرح کسی ایک مثنوی یا کتاب میں ترتیب وار نظم نہیں کیا جس کی وجہ سے تمام مطالب سمجھنے میں مشکلات کا سامنا کرنا پڑا اسی لیے بعض لوگ علامہ کو انتہا پسند ”قدری“ کہنے لگے یعنی اقبال ہر چیز کو انسان کے اختیار میں سمجھتے ہیں جو صحیح نہیں۔ علامہ کا موقف قرآنی موقف ہے جہاں خدا نے انسان کو آزادی دے رکھی ہے، چاہے نکل کرے چاہے بدی کرے۔ اور قرآنی آیات کے مطابق ”انسان سعی اور کوشش کا نام ہے“ جو کوئی ذرہ برابر نیکی کرے گا اُسے اس کی جزا ملے گی اور جو کوئی ذرہ برابر بدی کرے گا اُسے اس کی سزا ملے گی۔ ایسی روشن قرآنی آیات کی موجودگی میں انسان کے جملہ اعمال اور افعال کا تقدیر کو ذمہ وار ٹھہرانا قرین عقل ہے مگر قرین عدل و انصاف۔ علامہ کہتے ہیں اگر قرآنی آیات ”اور تم کچھ چاہو بھی نہیں سکتے جب تک خدا نہ چاہے“ کا مطلب یہ لیا جائے کہ انسان ہر کام کے کرنے میں مجبور ہے تو ہجر جزا اور سزا کے کیا معنی ہیں۔ یقیناً خدا نے خود کو قادر مطلق کہا ہے خود کو خیر و شر کا خالق کہا ہے، اس کی مرضی کے بغیر نہ خارجی دنیا میں کوئی عمل انجام دے سکتا ہے اور نہ انسان سے کوئی فعل سرزد ہو سکتا ہے، ہاں مگر انسان بعض امور میں مختار اور آزاد ہے اور بعض امور میں مجبور اور پابند ہے چنانچہ ہر مسئلہ میں مجبور سمجھنا نادانی ہے اور ہر امور میں مختار سمجھنا دیوانگی ہے اور صحیح روش درمیانی ہے کہ ایمان در میان جبر و قدر است“ (۱)

ڈاکٹر یوسف حسین خان، اقبال کے تصور جبر و قدر کی وضاحت کرتے ہوئے درست نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ: ”انسان کو جبر اختیار ملا ہے وہ ایک حد کے اندر ہے، اسی طرح جیسے فطرت کی قوتوں کا اختیار، اگر اُسے اختیار رکھا جاسکے، محدود ہوتا ہے۔ انسانی آزادی محدود اور مشروط ہے۔ اس کے اختیار کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اندرونی زندگی میکاکی جبر سے آزاد ہے لیکن اس کی خارجی زندگی پر طبیعی اثرات اسی طرح مرتب ہوتے ہیں جس طرح دوسرے فطری مظاہر پر۔ اس تحدید کو تسلیم کرنا خود آزادی کی شرط ہے کہ بغیر اس کے اس کا وجود ممکن نہیں۔ اپنے عمل کو محسوس کرتے وقت انسان کے سامنے بے تعداد امکان ہوتے ہیں۔ دوسرے طور پر دیکھا جائے تو یہ بھی صحیح ہے کہ اس کا انتخاب محدود ہوتا ہے۔ وہ اس کے باہر انتخاب نہیں کر سکتا جو پہلے سے مقرر ہے۔ گویا اس کی آزادی زنجیر کی وسعت کی آزادی ہے جس کے آگے وہ قدم نہیں رکھ سکتا۔ اسی واسطے ایمان کو جبر و اختیار کے درمیان بتایا گیا ہے۔ ذات باری کی آزادی مطلق ہے، انسان کی آزادی محدود و مشروط ہے اور فطرت مجبور محض ہے۔ انسان فطرت میں اپنی قوت ارادی سے جو تبدیلیاں کر سکتا ہے وہ محدود ہیں۔ لیکن اپنی اندرونی اخلاقی زندگی میں وہ بڑی حد تک مختار ہے۔ جبر و اختیار اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔ انسان مادی حیثیت سے جبر کے بندھنوں میں پکڑا ہوا پیدا ہوتا ہے لیکن وہ نشوونما آزادی میں پاتا ہے۔ اس کی زندگی میں خارجی طور پر جبر موجود رہتا ہے لیکن اندرونی طور پر وہ مختار ہوتا ہے۔“ (۲)

اقبال مشروط طور پر تقدیر کو اور اس کے تحت جبر و بھی مانتے ہیں۔ اُن کے نزدیک تقدیر نہ جبر ہے نہ اختیار کا بلکہ یہ

تو ان دونوں حدود کے درمیان کی ایک حالت ہے۔ وہ قدرت و مشیت الہی کے ساتھ ساتھ انسانی اختیار کے بھی قائل ہیں اور ظاہر ہے کہ انسان کو یہ اختیار اور ملکہ انتخاب خود خدا نے دیا ہے اور یہ عین خدا کی مشا کے مطابق ہے۔ اللہ نے انسان کو اس کے اعمال میں آزادی دی ہے اور اسے خود مختار بنایا ہے۔ لہذا اقبال کہتے ہیں کہ اگر ایک تقدیر سے تمہارا جی جہا ہے تو اسے ترک کرو اور اللہ سے دوسری تقدیر طلب کرو۔ تمہارا نئی تقدیر طلب کرنا بالکل جائز ہے، اس لیے کہ اللہ کی تقدیریں لا انتہا ہیں۔ تقدیر کے باب میں باریک سی رحیم ہے کہ تم بدل جاؤ تو وہ بھی بدل جاتی ہے۔ چنانچہ اگر تم شبنم بنو گے تو گرنا (پھر چو سے جانا) تمہاری تقدیر ہے اور اگر تم قلزم بنو تو تمہاری تقدیر ہے پائندہ رہنا۔ خاک بنو گے تو تقدیر ہوا کے حوالے کر دے گی۔ سبک بنو گے تو یہ تقدیر تمہیں شیشوں پر پھینک دے گی۔ (۱)

ان افکار پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس تلقین میں اقبال کہتے ہیں کہ نئی تقدیر کا حکم یعنی فیصلہ خدا سے طلب کرنا ہوگا۔ اللہ کے حضور دعا کرنا ہوگی تاکہ وہ نئی تقدیر کے اختیار کی توفیق دے اور صحیح تقدیر کی راہ پر ڈالے اور بہت عطا فرمائے تاکہ بہتر سے بہتر تقدیر کی طرف رستہ کھلتا چلا جائے۔ فاطر جبلت و خالق طبعیت سے ہر لحظہ ہدایت طلب کرتے رہنا چاہیے اور بہتر تقدیر کے لیے دعا کرتے رہنا چاہیے۔

تری دعا سے قضا تو بدل نہیں سکتی

مگر ہے اس سے یہ ممکن کہ تو بدل جائے

تری دعا ہے کہ ہو تیری آرزو پوری

مری دعا ہے تیری آرزو بدل جائے (۲)

اقبال نے اپنے تیسرے خطبے ”خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم“ میں تفصیل سے دعا کی ضرورت و اہمیت اور اس کا مقام

و مرتبہ بیان کیا ہے فرماتے ہیں:

”کائنات کے دہشت ناک سکوت میں انسان کی انفرادی یا اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس تنہا سے عبارت ہے کہ

کوئی اس کی پکار کا جواب دے۔ یہ دریافت کا ایک منفرد عمل ہے جس میں خودی اپنی مکمل نئی کے لئے میں اپنا اثبات کرتی

ہے اور یوں کائنات کی زندگی میں ایک متحرک مضر کی حیثیت سے اپنی قوت اور جواز کی یافت کرتی ہے۔“ (۳)

اس طرح اقبال کے نزدیک جس قدر آدمی اپنی شخصیت و خودی سے آگاہ ہوگا اسی قدر اس کی دعا مؤثر ہوگی کیونکہ وہ

اپنے لیے مفید باتوں کی طلب کرے گا جس طرح بدن میں روح مضمر ہے، اس میں ہر عمل کا ایک ہدف ہے اور جس شخص کو اس

ہدف و مقصد کا احساس نہ ہو، اس کی سرنوشت کا بناؤ خطرات سے دو چار ہوتا ہے۔ اپنی باطنی قوتوں کا احساس کر کے اور باطنی

۱۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۶۹۵

۲۔ کلیات اقبال اردو، ص ۶۷۶

۳۔ تجلید گزلیات اسلام، ص ۱۱۳

قوتوں سے مقابلہ کر کے اور انہیں مغلوب بنا کر ہی انسان کی تقدیر احسن تغیرات سے دوچار ہو سکتی ہے۔

اقبال کے خیال میں گویا دعا خود مانگنے والے پر اثر کرتی ہے اور اس طرح دعا کرنے والے کے اندر تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے اور یہ بالکل واضح ہے، وہ اس طرح کہ جب دعا مانگی جاتی ہے تو اس طرح سے خود اپنے آپ کو یاد دلایا جاتا ہے کہ یہ یاد مقصد حاصل کرتا ہے۔ یہ بار بار کی یاد دہانی عزم میں استقامت پیدا کرتی ہے اور پھر عزم کی استقامت کا درجہ، جوں جوں بلند ہوتا ہے ٹوں ٹوں دعا مانگنے والے کی اہلیت اور معیار بدلتا چلا جاتا ہے۔ اس میں اہلیت کی مقدار عزم کے معیار کے مطابق بڑھتی ہے۔

یوں اقبال کے خیال میں، انسان کو اپنی تقدیر بدلنے کا، یا دوسری تقدیر طلب کرنے کا اختیار تو دیا گیا ہے مگر اس کے لیے وہ توفیق الہی اور تائید الہی کا حاجت مند ہے۔ وہ اللہ سے دعا کر کے اور اللہ کی رضا حاصل کر کے ہی اپنی تقدیر بدل سکتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں، اقبال کا فلسفہ جبر و قدر اسلامی تعلیمات سے عین مطابقت قائم کر لیتا ہے اور یہ کہنے کا کوئی جواز باقی نہیں رہتا کہ:

”ان کے تمام خطبات اور سارے منکوم کلام کو پڑھنے کے بعد بھی وہی الجھن باقی رہتی ہے اور تضاد رفع نہیں ہوتا اور پڑھنے والا انہیں کے الفاظ میں یہ کہنے پر مجبور ہوتا ہے کہ:

میں نہیں سمجھا حدیث جبر و قدر“ (۱)

اقبال کا موقف تو بڑا واضح ہے اور قرآن مجید کی متعدد آیات اور رسول پاک ﷺ کی متعدد احادیث اس کی تائید کرتی ہیں۔ چند آیات کے ترجمے ملاحظہ ہوں:

(۱) جب کوئی پکارنے والا مجھے پکارتا ہے تو میں اس کی دعا قبول کرتا ہوں۔ جب دعا مانگیں تو چاہیے میرا حکم مانیں۔ (۲)

(۲) اور (اللہ) ایمان والوں کی دعا سنتا ہے جو بھی کلام کرتے ہیں (۳)

(۳) اور تمہارے رب کا ارشاد ہے کہ تم مجھ سے دعا مانگو کہ میں تمہاری دعا قبول کروں۔ (۴)

اور اب چند احادیث مبارکہ دیکھیے:

(۱) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا: اللہ سے اس کا فضل مانگو (یعنی

دعا کرو کہ وہ فضل و کرم فرمائے) کیونکہ اللہ کو یہ بات محبوب ہے کہ اس کے بندے اس سے دعا کریں اور

مانگیں! اور فرمایا کہ: (اللہ تعالیٰ کے کرم سے اُمید رکھتے ہوئے) اس بات کا انتظار کرنا کہ وہ بلا اور پریشانی

کو اپنے کرم سے دور فرمائے گا اعلیٰ درجہ کی عبادت ہے (کیونکہ اس میں عاجز انداز اور سامنا نہ طور اللہ تعالیٰ کی طرف

۱۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال اور مسئلہ جبر و قدر، مشمولہ مطالعہ اقبال، ص ۲۳۵

۲۔ قرآن مجید، ۱۸۶: ۲

۳۔ ایضاً، ۲۲: ۳۲

۴۔ ایضاً، ۶۰: ۴۰

توجہ ہے۔ (جامع ترمذی) (۱)

(۲) حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا۔

کیا میں تمہیں وہ عمل بتاؤں جو تمہارے دشمنوں سے تمہارا پناہ دے اور تمہیں بھرپور روزی دلائے۔ وہ یہ ہے کہ اپنے اللہ سے دعا کیا کرو گات میں اور دن میں کیونکہ دعا مومن کا خاص ہتھیار یعنی کی خاص طاقت ہے

(سند ابویعلیٰ موصلی) (۲)

(۳) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔ دعا کا راز آمد اور نفع مند ہوتی ہے اُن حوادث میں بھی جو نازل ہو چکے ہیں اور اُن میں بھی جو ابھی نازل نہیں ہوئے ہیں اے خدا کے بندو دعا کا

اجتماع کرو۔ (جامع ترمذی) اور امام احمد نے مسند میں اس حدیث کو بجائے عبداللہ بن عمر کے معاذ بن جبل سے

روایت کیا ہے۔ (۳)

اقبال، اپنے فلسفہ جبر و قدر میں مشیت ایزدی کے ساتھ ساتھ انسانی اختیار کے بھی بڑی شدت سے قائل ہیں جو

ذات باری تعالیٰ نے اُسے خود عطا کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک تو مشیت ایزدی نے انسان کی آزادی عمل میں خلل نہ ڈالنے کی خاطر یہ خطرہ بھی قبول کر لیا کہ آدمی شر کا بھی انتخاب کر لے۔

”نیکی کی اولین شرط آزادی یا اختیار ہے۔ مگر متناہی خودی کے وجود کی اجازت دینا جو اختیار رکھتی ہو اس پس منظر میں کہ اس پر مختلف راستوں کو اچھا یا برا ہونے کی پیش نظر عمل کے امکانات کھلے ہیں ایک بہت بڑا خطرہ مول لینا ہے کیونکہ اس میں نیکی کے انتخاب کی آزادی کے ساتھ ساتھ برائی کے انتخاب کی آزادی بھی موجود ہے۔ یہ کہ خدا نے انسان کے بارے میں یہ خطرہ مول لیا انسان پر اس کے بھرپور اعتماد کی علامت ہے۔ اب یہ انسان پر ہے کہ وہ اس اعتماد پر پورا اترے۔ شاید یہ خطرہ ہی اسے اس قائل بناتا ہے کہ وہ اپنی ذات کی حقیقی قوتوں کو ترقی دے، ان کو آزمائے جو اسے ”احسن التعمیم“ کی حیثیت سے عطا کی گئی ہیں اور جن کے غلط استعمال سے وہ اصل المسلمین کی منزل کی طرف دھکیل دیا جاتا ہے“ (۳)۔

اقبال نے قرآن مجید کے بیان کردہ قصہ ہبوط آدم کی تعبیر کرتے ہوئے بھی یہی معنی اخذ کیے ہیں۔ (۵)

دراصل آدم کا شجر منوعہ کا پھل کھانا ان کے صاحب اختیار ہونے کی دلیل ہے اور ارتقاءِ نسل انسانی کی یہی وہ منزل ہے کہ جہاں اُسے اپنے صاحب شعور اور صاحب اختیار ہونے کا احساس ہو:

”ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کے قصہ میں ہبوط آدم کا واقعہ ہماری زمین کے اس کردہ پر انسان کے ظہور اول سے کوئی تعلق

۱۔ محمد منظور نعمانی، مولانا، معارف اللہ، ج ۵، لاہور، مکتبہ پیشنگ کہنی، بن بندارد، ۱۳۰

۲۔ ایضاً، ص ۱۲۱۔ ۱۲۳

۳۔ ایضاً، ص ۱۳۱

۴۔ تجریدِ نگر، آیات اسلام، ص ۱۰۶

۵۔ ایضاً، ص ۱۰۱۔ ۱۰۹

نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ انسان کی اپنی ابتدائی جبلت خواہش کی سطح سے آزادی خودی کی شعوری سطح تک ارتقا کو ظاہر کرتا ہے جس سے وہ شک کرنے اور نافرمانی یا انکار کرنے کے قائل ہوا۔ یہود کا مطلب اخلاقی گراؤ نہیں بلکہ یہ انسان کی سادہ شعوری کیفیت سے خود آگہی تک ارتقا کے سفر کی آئینہ دار ہے۔ یہ ایک قسم کے خواب فطرت سے بیداری ہے جب انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی ہمتی کے اندر بھی اسباب و علل کا سلسلہ موجود ہے۔ نہ ہی قرآن کی نظر میں یہ زمین ایک لذت گاہ ہے جہاں انسان جس کاغیر ہی بدی سے اٹھایا گیا ہے اپنی پہلی نافرمانی کے عذاب کے لیے قید کیا گیا ہے۔ انسان کا نافرمانی کا پہلا مسئلہ دراصل اس کی آزادی ارادہ کا پہلا اظہار تھا چنانچہ اسی وجہ سے قرآن کے بیان کے مطابق انسان کی پہلی خطا سے درگزر کی گئی۔ (۱)

اقبال کے خیال میں اس قصے کے ذریعے قرآن مجید نے یہ سبق دیا ہے کہ دنیا کوئی دارالغذاب نہیں، برعکس اس کے حضرت آدم کی یہ پہلی نافرمانی تھی، یہ ان کا پہلا اختیاری عمل تھا جو حضرت آدم نے اپنی قوت ارادی سے کیا، اور باری تعالیٰ نے ان کا یہ گناہ معاف کر دیا۔ یعنی آزادی خیر کی پہلی شرط ہے جب تک انسان کو آزادی حاصل نہ ہو، وہ نیکی کیسے کر سکتا ہے، مگر اقبال کہتے ہیں کہ اگر انسان نیکی کا انتخاب کر سکتا ہے، تو بدی کو بھی اپنا سکتا ہے یعنی قرآن کریم کے مطابق انسان کی تخلیق ”حسن تقویم“ بھی ہے، لیکن اسے ”اسفل سافلین“ میں بھی لوٹا دیا گیا ہے، اس لیے انسان کی تربیت کے لیے شر کا ہونا لازمی ہے۔ اس طرح قرآن مجید کے مطابق خیر و شر ایک دوسرے کی ضد ہیں، مگر اس کے باوجود ایک ہی ”کل“ سے وابستہ ہیں۔

اقبال خیر و شر کو ایک کل سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ وہ ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما ہیں۔ اقبال اپنی اس تعبیر میں بھی قرآن پاک کی ایک آیت سے یوں استدلال کرتے ہیں۔

”وَنُفِثْکُمْ بِالْأَشْجَارِ ۖ فَاخْرِجْکُمْ مِنْهَا (۲۱:۳۵)

نیکی اور بدی دونوں کے ذریعے تمہارا امتحان لیں گے۔

نیکی اور بدی مگر چاچا ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر یہ دونوں اسی اختیار کلی کی ذیل میں آتی ہیں۔ اگلی تسلسل حقیقت کا کوئی بھی وجہ نہیں ہوتا۔ حقائق منظم کل کا حصہ ہوتے ہیں جنہیں باہمی حوالوں سے ہی جانا اور سمجھا جاسکتا ہے۔ منطقی حکم سے حقائق کے حصے بچرے محض یہ دکھانے کے لیے کیے جاتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔“ (۲)

اقبال خیر و شر کی اس ازلی آویزش کا حتمی نتیجہ یہ بتاتے ہیں کہ بالآخر نیکی، بدی پر فتح پالے گی کیونکہ ذاتِ باری کا خُشایہی ہے اور ذاتِ باری ہر امر پر غالب ہے:

”قرآن انسان کو ایک ایسی ہمتی کے بطور پیش کرتا ہے جس نے شخصیت کی امانت کا بوجھ اٹھایا جبکہ آسمانوں، زمین اور

پہاڑوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

إِنَّا عَرَصْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى الشُّمُورِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَتَيْنَ الْهَيْمَلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ
إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (۳۳:۷۲)

ہم نے یہ امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کو پیش کی تو انھوں نے اسے اٹھانے سے معذوری ظاہر کی اور اس سے خوف زدہ ہو گئے مگر انسان نے اس امانت کو اٹھالیا۔ بے شک انسان بڑا ظالم اور جاہل ہے۔

کیا ہم اس شخصیت کی امانت کو اس کے تمام تر خطرات کے ساتھ ہاں کہیں یا نہ۔ قرآن کے نزدیک یہی جو انفرادی صبر کے ساتھ مصائب اور سختیاں برداشت کرنے میں ہے۔ ارتقاء خودی کی موجودہ منزل میں ہم اس نظام کی اہمیت کو مکمل طور پر نہیں سمجھ سکتے جوت کرب سے وجود پاتا ہے۔ شاید وہ ممکنہ انتشار کے خلاف خودی کو سخت جان کر دیتی ہے۔ مگر یہی وہ نکتہ ہے جہاں نیکی کی بالا خرغ پر ایمان ایک مذہبی روایت بن کر نمودار ہوتا ہے۔ خدا اپنے مقصد کو پورا کرتا ہے مگر بہت سے انسان اس کو نہیں جانتے۔

وَاللّٰهُ غَالِبٌ أَمْرُهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (۱۲:۲۱)

اور اللہ راسخ پر غالب ہے مگر اکثر لوگ اس کو نہیں جانتے۔ (۱)

اقبال بتاتے ہیں کہ قرآن مجید نے خود انسان کی انفرادیت اور یککانی پر بہت زور دیا ہے۔ چنانچہ صاف لفظوں میں کہا گیا ہے کہ ہر شخص اپنے نتائج اعمال کا ذمہ دار ہے اور کوئی شخص کسی شخص کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کفارے کے تصور کے بھی خلاف ہے:

”قرآن حکیم اپنے سادہ مگر پر زور اسلوب میں انسان کی فردیت اور یککانی پر اصرار کرتا ہے اور میرے خیال میں وہ زندگی کی وحدت کے لحاظ سے انسانی تقدیر کا ایک قطعی تصور رکھتا ہے۔ انسانی کی یککانی کا یہی منفرد نظریہ اس بات کو بالکل ناممکن بناتا ہے کہ انسان کسی دوسرے انسان کا بوجھ اٹھائے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ ہر انسان صرف اسی کا حقدار ہے۔ جس کے لیے اس نے ذاتی کوشش کی ہوگی۔ اسی وجہ سے قرآن نے کفارے کے تصور کو رد کر دیا ہے۔ قرآن حکیم سے تین چیزیں بالکل واضح ہیں:

۱۔ انسان خدا کی منتخب مخلوق ہے۔

قُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا يَكْفُرُونَ خُلِقْتُ مِنْ نَّارٍ مُّطَهَّرَةٍ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الْمَلَائِكَةَ خُلِقُوا مِنْ نَّارٍ أَوْ مِنْ طِينٍ (۲۰:۱۲۲)

میں اسے خدا نے آدم کے برگزیدہ کیا اور اس کی توبہ قبول کی اور اسے ہدایت عطا کی

۲۔ انسان اپنی تمام تر خاموشیوں کے باوجود زمین پر خدا کا خلیفہ (نائب) ہے۔

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّي جَاعِلٌ فِیْ الْاَرْضِ خَلِیْفَةً لِّكَ لَا تَخْلُقْنٰكَ فِیْهَا وَتَتَّخِذُ الْاَرْضَ مِثْقَلًا وَتَقْبَلُ مِنْهَا خَشَعًا
وَتَقْبَلُ مِنْهَا لَکَۃً اَوْ اِیَّیْ اَعْطَمْنَا فَخْشَعًا (۲:۳۰)

”جب کہا تمہارے رب نے فرشتوں سے کہ میں زمین پر اپنا خلیفہ (نائب) بنانے والا ہوں تو انھوں نے کہا کہ آپ

زمین پر اے غلیف بنائیں گے جو فدا کرنے والا ہے اور خون بہانے والا ہے اور ہم آپ کی تسبیح کرتے ہیں اور آپ کی تقدیس بیان کرتے ہیں۔ اللہ نے فرمایا جو میں جانتا ہوں وہ تمہارے علم میں نہیں ہے۔“

وَعَلَىٰ الْاَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَرَفَعُ نُجُومًا ثَوَاقِبًا لِّقُلُومٍ لَّمْ يَأْتِهَا عِلْمٌ (۶۱:۱۶۵)

وہی ہے جس نے تم کو زمین پر غلیف بنایا اور تم میں سے بعض کو بعض کے مقابلے میں زیادہ بلند درجے دیئے ہیں تاکہ جو کچھ تم کو دیا ہے اس میں تمہاری آزمائش کرے۔

۳۔ انسان کو ایک آزاد شخصیت امانت کی گئی ہے جو اس نے اپنی جان کو خطرے میں ڈال کر قبول کی ہے۔

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَخَفَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا خُنُوءًا (۳۳:۷۲)

ہم نے یہ امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کو پیش کی تو انہوں نے اسے اٹھانے سے معذوری ظاہر کی اور اس سے خوف زدہ ہو گئے مگر انسان نے اس امانت کو اٹھالیا۔ بے شک انسان بڑا ظالم اور جاہل ہے۔“ (۱)

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ خودی جو مرکب اور اک اور محو احوال ہے اس کی حقیقت اتنی گہری ہے کہ استدلال اور بیان میں نہیں آ سکتی۔ یہ امر واضح ہے کہ خودی کی وحدت، مادی اشیاء کی وحدت سے الگ قسم کی ہے۔ اس کی وحدت ترکیبی یا امکانی نہیں۔ جو خودی میکائیت کا تصور کرتی ہے وہ دراصل خود میکائیت سے ماوراء ہے۔ ذہنی اور طبعی حوادث زبان و مکان میں ہوتے ہیں لیکن خودی کا زمان اس مادی زمان سے الگ حیثیت رکھتا ہے۔ (۲) خودی کے اندر تو ماضی، حال اور مستقبل ایک ناقابل تقسیم شعوری کیفیت میں ہوتے ہیں لیکن خارجی دنیا میں ماضی، حال اور مستقبل ہم زمان نہیں ہو سکتے۔ حقیقی زمان خودی کے اندر موجود ہوتا ہے، عالم طبعی میں تو محض اس کے خارجی اثرات و علامات پائے جاتے ہیں:

”چنانچہ تجربے کا ہتھیار مرکز حقیقی ہے، اگرچہ اس کی حقیقت اتنی گہری ہے کہ اسے عقل کی گرفت میں نہیں لایا جاسکتا۔

خودی کی بنیادی خصوصیات کیا ہیں؟ خودی اپنے آپ کو ایسی وحدت میں ظاہر کرتی ہے جسے ہم ذہنی حالتوں کی وحدت کہہ سکتے ہیں۔ ذہنی حالتیں ایک دوسرے الگ تھلگ نہیں ہوتیں یہ ایک دوسرے سے متعلق اور ایک دوسرے پر منحصر ہوتی ہیں۔ یہ ایک پیچیدہ کل کی کیفیات کی طرح رہتی ہیں جسے ہم ذہن کہتے ہیں۔ تاہم ان منسلک حالتوں یا واقعات کی عضو ذاتی وحدت ایک خاص قسم کی وحدت ہے۔ یہ بنیادی طور پر ایک مادی شے کی وحدت سے مختلف ہے کیونکہ ایک مادی شے کے حصے الگ سے وجود برقرار رکھ سکتے ہیں۔ ذہنی وحدت بالکل ہی منفرد چیز ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی اعتقاد میرے دوسرے اعتقاد کے دائیں یا بائیں جانب واقع ہے اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ میری تاج محل کے حسن کی تعریف کا تعلق میرے آگرے سے کم یا زیادہ فاصلے پر موجود ہونے پر منحصر ہے۔ میری فکری مکائیت کا کوئی تعلق بھی مکان سے نہیں ہے۔ یقیناً خودی ایک سے زیادہ علامات مکانی کے بارے میں سوچ سکتی ہے۔ مگر بیدار شعور کی مکائیت اور خواب کی مکائیت کا آپس میں کوئی باہمی تعلق نہیں، وہ ایک دوسرے کی حدود نہیں پہنچا سکتیں اور نہ ہی ایک دوسرے کی

حدود میں دخل اعدوی کرتی ہیں۔ البتہ جسم کے لیے تو ایک ہی مکان ہے۔ اگرچہ یہ ذہنی اور جسمانی واقعات دونوں زمان کے پابند ہیں، مگر خودی کا زمان، طبعی واقعات کے زمان سے ہر لحاظ سے مختلف ہے۔ طبعی واقعات کا دوران ایک حاضر حقیقت کے لحاظ سے مکان کے حوالے سے متعین ہے مگر خودی کا دوران خوداسی میں مرکز ہوتا ہے اس کے حال اور مستقبل سے ایک منفرد طریق سے منسلک ہوتا ہے۔ طبعی واقعات کی بناوٹ بعض خاص نشانات کو منکشف کرتی ہے جو ظاہر کرتے ہیں کہ وہ زمان کے دوران سے گزرے ہیں مگر یہ نشانات محض زمان کے دوران کی علامات ہیں خود دوران زمان نہیں ہیں۔ زمان خالص کے دوران کا تعلق صرف خودی سے ہے۔“ (۱)

اقبال، خودی کی انفرادیت اور یکنائی پر زور دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسانی خودی کی ایک نمایاں اور امتیازی خصوصیت اس کی غلوت ہے۔ کوئی خودی دوسری خودی کی غلوت میں دخل اندازی نہیں کر سکتی۔ خودیوں میں باہمی روابط ہوتے ہیں لیکن ان کے مراکز الگ الگ ہیں۔ ہر نفس (خودی) کی اپنی خواہشات ہوتی ہیں۔ کسی دوسرے نفس کی خواہش کی تکمیل اس کی خواہش کی تکمیل کے ہم معنی نہیں ہو سکتی۔

”خودی کی وحدت کا ایک اور اہم خصوصیت اس کی قطعی غلوت ہے جو ہر خودی کی انفرادیت کو منکشف کرتی ہے۔ ایک خاص نتیجہ تک رسائی کے لیے قیاس کی تمام قسمیں کا ایک ہی ذہن کے لیے قابل قبول ہونا لازم ہے۔ اگر میں اس قصبے پر یقین رکھتا ہوں کہ ”تمام انسان فانی ہیں“ اور ایک دوسرا ذہن اس قصبے پر یقین رکھتا ہے کہ ”سزا ایک انسان ہے“ تو کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔ نتیجہ صرف اسی وقت ممکن ہے کہ جب دونوں ہی تضاد یعنی ”تمام انسان فانی ہیں“ اور ”سزا ایک انسان ہے“ ایک ہی ذہن میں جمع ہوں۔ پھر میری کسی خاص شے کی خواہش بھی لازمی طور پر میری ہی ہے۔ اس کی تسکین کا مطلب میری ذاتی مسرت ہے۔ میرے علاوہ اگر تمام انسانیت ایک ہی چیز کی خواہش کرنے لگیں تو ان کی خواہش کی تسکین کا مطلب میری خواہش کی تسکین نہیں جب تک کہ وہ شے مجھے دستیاب نہیں۔ دانتوں کے ڈاکٹر کو دانت درد میں مجھ سے ہمدردی ہو سکتی ہے مگر وہ میری ذات و درد کا تجربہ تو نہیں کر سکتا۔“ (۲)

اس طرح، اقبال انسانی خودی کی انفرادیت اور یکنائی پر زور دیتے ہوئے اُس کے اختیار اور آزادی کے اثبات تک پہنچتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر شخص کا نفس ایک حصہ حصین ہے۔ (۳)

اقبال انسانی انفرادیت، آزادی اور اختیار پر اس قدر زور دیتے ہیں کہ اُن کے نزدیک جب کسی نفس نے کوئی راہ اپنے انتخاب سے اختیار کرنی ہے تو اس کا فیصلہ بھی اللہ کی بجائے اُس نفس کو خود کرنا ہے:

”میری خوشیاں، تکالیف اور خواہشات خالصتاً میری ذاتی ہیں جو خالصتاً میری ذاتی اُتارنا خودی کی تکمیل کرتی ہیں۔ میرے احساسات، میری نفرتیں اور محبتیں، تصدیقات اور فیصلے خالصتاً میرے ہیں۔ خدا بھی میرے احساسات کو میری

۱۔ تجرید نگریات، اقبال، ص ۱۲۳-۱۲۴

۲۔ ایضاً ص ۱۲۳

۳۔ مبداء الحکیم، غلیظہ، تخیلیں خطبات، اقبال، ص ۸۶

طرح محسوس نہیں کر سکتا اور جب ایک سے زیادہ ماحول راستے میرے سامنے موجود ہوں تو میری بجائے وہ فیصلہ نہیں کر سکتا اور انتخاب نہیں کر سکتا۔ اسی طرح آپ کی پہچان کے لیے لازم ہے کہ میں آپ کو پہلے سے جانتا ہوں۔ کسی جگہ کسی فرد کی پہچان کا تعلق میرے ماضی کے تجربے سے ہے نہ کہ کسی اور شخص کے ماضی کے تجربے سے۔ میری ذہنی حالتوں کے مابین رابطوں کی یہی انفرادیت ہے جسے ہم لفظ ”میں“ کے ذریعے بیان کرتے ہیں“ (۱)

اقبال ”انا“ کو ایک ہادی قوت قرار دیتے ہوئے بتاتے ہیں کہ انا تو مسلسل اور متواتر عمل اور ماحول کے ساتھ روبرو عمل میں قوت ارادی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے:

”خودی ایک تاذ ہے جو خودی کی ماحول پر اور ماحول کی خودی پر یلغار سے عبارت ہے۔ ان باہمی یلغاروں کے دوران خودی کہیں باہر موجود نہیں ہوتی بلکہ وہ سمت نما کے طور پر موجود رہتی ہے اور خود اپنے تجربے سے منظم ہوتی ہے اور تشکیل پاتی ہے۔ قرآن خودی کی اس سمت نمائی کرنے والے کردار کے بارے میں بڑا واضح ہے۔“ (۲)

اقبال خودی کے اس سمت نمائی کرنے والے کردار یا ہادیانہ قوت پر قرآن مجید کی اس آیت سے دلیل لاتے ہیں:

”وَسَلَّوْا عَلَیْكَ عَنِ الرُّوحِ قُلُوبُ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّیْ ذَٰلَکَ أَوْفَتْهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا لَکَیْلًا (۱۷۰:۸۵)

یہ لوگ تم سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں۔ کہو یہ روح میرے رب کے حکم سے آتی ہے مگر تم لوگوں کو بہت کم علم ملا ہے۔“ (۳)

اقبال بعض دیگر حکمائے اسلام کی طرح ”امر“ اور ”خلق“ میں فرق و امتیاز روا رکھنا ضروری سمجھتے ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں کہ عربی میں خدا کے کائنات کے ساتھ رشتے کو ”خلق“ کے لفظ اور خدا اور انسانی خودی کے تعلق کو ”امر“ کے لفظ سے ظاہر کیا گیا ہے۔ ”خلق“ آفرینش کا عمل ہے جبکہ ”امر“ ہدایت ہے۔ (۳) اقبال بتاتے ہیں کہ قرآن مجید میں اس فرق کو ان الفاظ میں ظاہر کیا گیا ہے: (۵)

”آگاہ رہو کہ خلق اور مردوں اس کے ہاتھ میں ہیں۔“ (۶)

اس سے اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ روح انسانی یا خودی کی اصل امر یا ہدایت ہے جس کا منبع ذات باری تعالیٰ ہے۔ اسی سرچشمے سے انسانی خودی کی وحدتیں ظہور پذیر ہوئی ہیں۔ لفظ ”ربی“ کے استعمال سے خودی کی انفرادیت اور

۱۔ تفسیر فکریات اقبال، ص ۱۲۳

۲۔ ایضاً، ص ۱۳۶

۳۔ ایضاً، ص ۱۳۶-۱۲۷

۴۔ ایضاً، ص ۱۲۷

۵۔ ایضاً،

۶۔ قرآن مجید، ۵۴

خود اُس کے پیدا کردہ ہیں۔ خدا نے خودی کو مقصد کوشی، ہدایت آفرینی اور آزادی سے نوازا ہے۔ تاکہ وہ آزادی کے ساتھ ارتقاء کے مراحل طے کر سکے۔ اس لیے خودی مجبور محض نہیں۔ ہم خودی کو علت و معلول کا پابند بنا کر اُس کی حقیقت و باہیت کا ادراک نہیں کر سکتے۔ خدا نے خودی کو آزادی عمل عطا کی ہے۔ انسانی خودی، خودی مطلق کی حیات و اختیار میں حصہ دار ہے جس نے ذاتی اختیار کی حاصل ایک متناهی خودی کے ظہور کی اجازت دے کر اپنی ہی مرضی سے اپنے اختیار پر حد قائم کر لی ہے۔ (۱) قرآن حکیم کہتا ہے کہ انسان کو خیر و شر کے دونوں راستے دکھا دیے گئے ہیں۔ اب وہ جسے چاہے اختیار کرے۔ گویا کہ نفس انسانی کو آزادی اختیار دی گئی ہے۔

”خودی کے عمل میں رشد و ہدایت اور با مقصد لہم و ضبط کا عنصر یہ ظاہر کرتا ہے کہ خودی ایک آزاد علت ذاتی ہے جو خودی مطلق کی زندگی اور آزادی میں شریک ہے۔ مطلق خودی نے آزاد و خود یعنی رو متناهی خودی کا بروز گوارا کر کے خود اپنی آزادی کو محدود کر لیا ہے۔ اس شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن حکیم کے نقطہ نظر سے بھی ہو جاتی ہے جو وہ خودی کے عمل کے بارے میں رکھتا ہے۔ قرآن کی سورہ ذیل آیات اس سلسلے میں کوئی ابہام باقی نہیں رہے دیتیں۔

وَقُلِ الْإِنسَانُ لِرَبِّهِمْ كَفَّارٌ ۖ وَلَمْ يَكُنْ لَكَ دِينٌ ۚ لَّكِنِ اتَّخَذَ الْإِنسَانُ لِنَفْسِهِ أَهْلًا ۚ وَكَانَ الْإِنسَانُ كَافِرًا (۱۸: ۲۹)

کہیے تمہارے رب کی طرف سے حق ہے۔ اب تم میں سے جو چاہے تسلیم کرے اور جو چاہے کفر کرے۔

إِنْ أَحْسَنْتُمْ لِإِنْسَانٍ لَّمْ يَظْهَرْ عَلَيْكُمْ فَإِنْ سَاءَ مَاكُمْ فَقُلْمْ (۱۷: ۲۵)

تم نے احسان کیا تو اپنے ہی نفس پر کیا اور بدی کی تو خور اپنے آپ سے کی۔“ (۲)

تاہم اقبال کہتے ہیں کہ اسلام اس نفسیاتی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ دینے کی قوت و استعداد میں مد و جزو آتے رہتے ہیں۔ قوت ارادی کبھی تکلفی اور کبھی بڑھ جاتی ہے۔ اسلام انسان میں اس قوت کو قائم رکھنا چاہتا ہے۔ قرآن کریم کے نزدیک صلوة انسانی خودی کو اس قابل بناتی ہے کہ حیات و اختیار کے سرچشمہ اول کے قرب کے ذریعے اس کا اختیار ذاتی بحال ہو سکے۔ لہذا روزانہ صلوة کے اوقات کے تعین کا مقصد بھی خودی کو اس خطرہ سے بچانا ہے کہ کہیں کاروبار کے اثرات کے تحت اس پر میکانیت طاری نہ ہو جائے۔ اسلام میں صلوة خودی کے میکانیت سے بچ کر آزادی ارادہ کی آغوش میں پناہ لینے کا نام ہے۔ (۳)

قرآن کریم میں جا بجا تہدیر کا مفہوم موجود ہے، جسے اکثر مسلمان مفکرین نے بھی صحیح طور پر نہ سمجھا اور مغرب کے مستشرقین بھی اس کو جبر مطلق کہنے لگے۔ اسپننگر نے بھی اسلام کے متعلق یہی غلطی کی ہے۔ مگر اسپننگر یہ درست کہتا ہے کہ ایک علم کا نقطہ نظر ہے اور ایک حیات کا زاویہ نگاہ۔ علم کے نقطہ نظر سے زندگی اور کائنات میں جبر کی کڑیاں دکھائی دیتی ہیں۔

لیکن زندگی خود ایک خلاق قوت ہے علامہ فرماتے ہیں کہ اسلام میں ایمان کا یہی مفہوم ہے جو محض عقلی یا سانی اقرار کا نام نہیں بلکہ تجربہ حیات کا پیدا کردہ یقین ہے جو اعمال کو ڈھالنے میں موثر ہوتا ہے اس قسم کے ایمان کا کمال کم لوگوں میں پیدا ہوتا ہے۔ صرف مضبوط شخصیتوں کو ہی یہ تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ پولین کہتا تھا ”میں شخص نہیں شے ہوں“۔ یہ واردات اتحاد کے اظہار کا ایک اسلوب ہے۔ حضور نبی کریم ﷺ کے نزدیک روحانی واردات سے مراد انسان میں الٰہی صفات کا پیدا ہونا ہے۔ تاریخ اسلام میں اس واردات کا اظہار اس قسم کے اقوال سے ہوتا رہا ہے۔ مثلاً ”انا الحق“ (حلاج) ”انا الدھر“ (محمد) انا القرآن الناطق“ (علی) ”ما اعظم شانی“ (ابن یزید) اعلیٰ اسلامی تصوف میں واردات اتصال سے مراد یہ نہیں ہے کہ تنہا ہی یا انسان خودی لا تنہا ہی خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی کو کم کر بیٹھتی ہے بلکہ یہ تنہا ہی خودی کی پر محبت آغوش میں آ جانے کا نام ہے۔ (۱)

اقبال کہتے ہیں کہ اسلام میں تقدیر کا غلط مفہوم رائج ہو گیا ہے۔ اس کے کچھ تاریخی اسباب ہیں۔ جن کی طرف علامہ نے اشارہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ بنو امیہ زیادہ تر موقع پرست ابن الوقت اور اقتدار پسند لوگ تھے۔ روایت کی گئی ہے کہ معین نے حسن بصری سے کہا بنو امیہ مسلمانوں کے قتل کو تقدیر الٰہی قرار دیتے ہیں، تو انہوں نے غصے سے جواب دیا کہ یہ لوگ کذاب ہیں۔ صرف اسلام کے متکلمین ہی نے نہیں بلکہ عصر حاضر میں بنگلہ اور کانٹ جیسے فلسفہ نے بھی یہی رویہ اختیار کیا کہ شاعری ہو یا سرمایہ داری سب کو فطری یا الٰہی نظام کہنے لگے۔ (۲) قرآن سے تقدیر کا غلط مفہوم اخذ کرنا دلی قسم کے اغراض کا نتیجہ تھا لیکن افسوس ہے کہ اس کے نتائج مسلمانوں کی اخلاقی اور روحانی زندگی کے لیے بہت مضرت ثابت ہوئے۔

”صدیوں سے اسلامی دنیا میں تقدیر کا ایک نہایت پست تصور رائج ہے۔ ہاں یہ صحیح ہے۔ اس کے پیچھے ایک تاریخی پس منظر ہے جس پر الگ بحث ہو سکتی ہے۔ یہاں صرف اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ اسلام میں اس طرح کی تقدیر پرستی جس پر اہل یورپ معترض ہوتے ہیں اور جسے ایک لفظ قسمت میں بیان کیا جاسکتا ہے وہ کچھ تو فلسفیانہ مگر اور کچھ سیاسی مصلحت جینی کے باعث ہے اور کچھ اس حیات بخش قوت کے بتدریج زوال کا نتیجہ ہے۔ جو ابتداء میں اسلام نے اپنے ماننے والوں میں پیدا کی تھی۔ فلسفے نے جب علت کے مفہوم کی خدا پر اطلاق کی بحث چھیڑی اور زبان کو علت و معلول کے درمیان رشتے کا جو تصور کیا گیا تو ایک ایسے خدا کا تصور لازمی طور پر ابھرا جو کائنات سے مادراء ہے، اس سے مستقم ہے اور باہر سے اس پر عمل کر رہا ہے۔ خدا کو علت و معلول کی زنجیر کی آخری کڑی تصور کیا گیا۔ نتیجتاً یہ کہا گیا کہ جو کچھ بھی کائنات میں ہو رہا ہے وہ خدا کی مرضی اور قضاء ہے۔“ (۳)

پروفیسر محمد منور نے اقبال کے ان افکار کا درست تجربہ کرتے ہوئے بہت صحیح نتیجہ اخذ کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۱۳۳-۱۳۴

۲۔ ایضاً ص ۱۳۳-۱۳۴

۳۔ ایضاً ص ۱۳۳

”جو کچھ بھی ہو رہا ہے خدا ہی کے حکم سے ہو رہا ہے“ میں کوئی خرابی نہ تھی۔ فرق صرف یہ ہے کہ ایک طرف عیاش اور ظالم، اور دوسری طرف کاہل اور آرام طلب لوگوں نے اپنی عملی افراط و تفریط پر پردہ ڈالنے کے لیے یہ عذر قائم کر لیا کہ ہم اپنی طرف سے تو کچھ نہیں کرتے اور نہ ہی کرنے پر قادر ہیں۔ در نہ اگر یہ مان لیا جائے کہ خدا نے اپنے حکم مطلق اور قدرت کاملہ کی بدولت انسان کو تیز و شہور کا جو ہر دیا اور خیر و شر کو سمجھنے کی اہلیت سے نوازا ہے۔ (ان احسن احسن الانفسکم وان اساقم لھما) اسے عزم و ارادہ بھی عطا کیا ہے اور تحمل و برداشت کا ملکہ بھی اور انی کیا ہے تو اس سے اللہ کی شانِ خلاق اور حاکمیت مطلقہ سے انکار کیو نہ واجب آتا ہے، اللہ تعالیٰ کی مرضی یہی ہے کہ جنات و جہادات اور بہائم اس کارخانہ قدرت میں جاری و ساری بنیادی اور دائمی اصولوں کے مطابق اور مقررہ معیاروں کے موافق پیدا ہوں، زندگی بسر کریں اور چل بسیں۔ مطلب یہ کہ ان کے امکانات و مقدرات محدود ہیں مگر انسان کے بارے میں اس کا فیصلہ یہ ہے کہ یہ جملہ موجودات کو سخر کرے گا۔ گویا انسان کی شکل میں قادر مطلق نے ایک ایسا وجود تخلیق کیا جس میں خود اس کی زبانی صفات کا عملی اور زندہ پر تو موجود ہو۔ اسی وجود کو یہ شرف حاصل ہے کہ اُسے اللہ کی روح سے حصہ میسر آیا (وَجَعَلَ فِیْہِ مِنْ رُّوحِی)۔ اگر وہ اس روح کے ایک حصے کا مالک نہ ہوتا تو اس سے ہرگز یہ نہ کہا جاتا کہ وہ اللہ کے اخلاق اپنائے (تَخْلُقُوا بِاخْلَاقِ اللّٰہِ) اور یہ جیسی ممکن ہے کہ وہ مادی کائنات کے ہندھنوں کو اپنی راہ میں حائل نہ ہونے دے۔ اگر وہ بھی محض جتوں کے تقاضے پورے کرتا رہے جس طرح حیوان کرتے ہیں تو پھر اس میں اور عام حیوان میں کوئی فرق نہیں۔“ (۱)

اس طرح، اقبال، جبر کے ساتھ ساتھ قدر کے بھی قائل ہیں، یا یوں کہیں کہ وہ جبر میں قدر کو مانتے ہیں یا یہ کہ وہ تقدیر کو جبر و قدر کے درمیان سمجھتے ہیں۔ اُن کا یہ عقیدہ، اسلامی عقیدے کے عین مطابق ہے۔ اپنے انہی نظریات کے تحت وہ ذاتِ باری کو مطلق اور مختارِ کل ہونے کے باطنی انسانی تقدیر کا خالق مالک مانتے ہیں، لیکن ساتھ ہی اس حقیقت پر بھی اصرار کرتے ہیں کہ اسی رب نے اپنے بندے کو تقدیر کے انتخاب کا اختیار بھی دیا ہے۔



صفات باری تعالیٰ

خطبات اقبال کے اولین مترجم، اقبال کے دسج راست، دانشور اور فلسفے کے استاد، سید نذیر نیازی، اپنے ترجمے کے دباچے میں لکھتے ہیں:

”خطبات کا مدار بحثِ هستی باری تعالیٰ ہی کا اثبات ہے اور وہی اس ساری محنت اور کاوش کا حاصل۔ مگر الٰہیات یا کلام کے ایک مسئلے کی حیثیت سے نہیں جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، بلکہ حقیقت کی اس مابعد الطبیعی جستجو کی ماتحت جس میں ایک عقلی تقاضے کی تسکین کے ساتھ ساتھ ان مسائل کا حل بھی ضروری ہو جاتا ہے جن کا تعلق انسان اور رکائات سے ہے اور جو ہمارے مابعد الطبیعی غور و فکر کا وسیع ہی جڑ ہیں جیسے حقیقتِ مطلقہ کے ادراک اور ماہیت کی بحث۔ حاصلِ کلام یہ کہ خطبات کی نوعیت سرتا علمی اور فلسفیانہ ہے۔“ (۱)

اس طرح خطبات میں هستی باری تعالیٰ کا اثبات ہی مرکز و محور کی حیثیت رکھتا ہے۔ (۲) لہذا اسی ضمن میں حقیقتِ مطلقہ کے ادراک، اس کی ماہیت اور صفات کی بحثیں، خطبات کے مختلف صفحات پر موجود ہیں۔ اسی طرح، اقبال کی اُردو اور فارسی شاعری میں بھی باری تعالیٰ کی صفات کے حوالے سے خاصا مواد موجود ہے۔ اقبال کے خطبات اور شاعری میں ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات سے متعلق یہ اشارے، اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کو واضح کرنے کے لیے رہنما نشانات ہیں۔ ذیل میں انہی نشانات سے رہنمائی لے کر، اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق تک رسائی کی کوشش کی گئی ہے۔

علامہ اقبال اپنے دوسرے خطبے ”The Philosophical Test of The Revelations of Religious Expreience“ میں لکھتے ہیں:

"A critical interpretation of the sequence of time as revealed in our selves has led us to a notion of the Ultimate Reality as pure duration in which thought, life, and purpose interpenetrate to form an organic unity. We cannot conceive this unity expect as the unity of a self an allembracing concrete self — the ultimate source of all individual life and thought". (3)

یعنی

”بات یہ ہے کہ ہماری اپنی ذات میں تو اتر زمانی کا اظہار جس طرح ہوتا ہے اس کا مطالعہ پہنچاؤ غائر کیا جائے تو

۱۔ محمد اقبال، علامہ، تفسیرِ جدید الٰہیات اسلامیہ، مترجمہ: سید نذیر نیازی، مقدمہ از مترجم، ص ۱۴

۲۔ حسین فراہی، ڈاکٹر، جہانِ اقبال، ص ۲

3 Muhammad Iqbal, Allama, The Rconstruction of Religious Thoughts in Islam, Ed:

M Saeed Sheikh, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1999, P 44.

حقیقت مطلقہ کی تعبیر جس میں فکر، حیات اور غایت باہم مدغم ہو کر ایک وحدت نامیہ کی شکل اختیار کر لیتی ہیں اس تمام محض ہی کے طور پر ممکن ہے۔ ہم اس وحدت کا قیاس بھی ایک خودی-محیط برکھل خودی-کی وحدت پر کریں گے جو ہر فرد کی زندگی اور فکر کا حقیقی سرچشمہ ہے۔^(۱)

اس اقتباس کی روشنی میں دیکھیں تو اقبال کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک استعمال محض یا دورانِ خالص (۲) Pure (Duration) ہے جس میں فکر، حیات اور غایت آپس میں مدغم ہو کر ایک وحدت نامیہ (Organic Unity) قائم کرتے ہیں، نیز اقبال کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک خودی (۳) (Self) ہے جو محیط برکھل خودی ہے اور جو تمام افراد کی زندگی اور فکر کا سرچشمہ مطلق (Ultimate Source) ہے۔

اقبال نے اپنے تیسرے خطبے ”خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم“ میں اس خیال کا اعادہ، ان الفاظ میں کیا ہے۔ ”میں نے حقیقت مطلقہ کو ”انا“ کے طور پر لیا ہے اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ انا نے مطلق سے اناؤں کا ہی صدور اور ہوا ہے۔ انا نے مطلق کی تخلیقی قدرت جس میں فکر اور عمل ایک ہی مفہوم رکھتے ہیں، انا کی اکائیوں کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تفصیل میں مادی جوہر کی میکانیکی حرکت سے لے کر انسانی انا میں فکری آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور برتر انا کا انکشاف ہے۔ قدرت الہیہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے۔ تاہم انانیت کے اظہار کے درجات ہیں۔ ہستی کے سارے سرگم میں انانیت کا سر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انا نے مطلق کو انسان کی شریک سے بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الہیہ کے دواہی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے۔“^(۴)

اقبال جب حقیقت مطلقہ کو انا/خودی کہتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس سے وہ باری تعالیٰ کی ذات مراد نہیں لیتے بلکہ اسے وہ ذات باری تعالیٰ کی صفت کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ مگر بعض اصحاب کو اقبال کے اس تصور سے غلط فہمی ہوئی ہے اور انہوں نے اس امر پر اپنے شکوک اور تحفظات کا اظہار کیا ہے، مثلاً الطاف احمد اعظمی لکھتے ہیں

”اقبال کے یہ خیالات عملِ نظر ہیں۔ ہم یہ بات بھرا رکھ چکے ہیں کہ خدا کی ذات کاظم انسان کے لیے ممکن نہیں ہے۔ انسان کے محدود دائرہ اور اک میں جو چیز آتی ہے وہ ذات نہیں، صفات ہیں۔ اگر آپ کسی سے پوچھیں کہ فلاں چیز کیا ہے تو وہ اس کی صفات بیان کرے گا کہ اس کی شکل یہ ہے، ساز یہ ہے، رنگ دیوار اور مزہ اس طرح کا ہے لیکن جب یہ پوچھیں گے کہ اس کی ذات کیا ہے تو اس کی لاچاری سامنے آ جائے گی۔ جب انسان اشیاء کی ذات سے باخبر ہے تو

۱۔ محمد اقبال، علامہ، تشکیل جدید الہیات اسلام، سترجمہ سید نذیر نوری، ص ۸۵

۲۔ دیکھیے مقالہ ”ذات کا عنوان“ زمان و مکان، مئی نمبر ۱۹۲۲ء

۳۔ دیکھیے مقالہ ”ذات، باب نمبر ۱۱، ”خودی“ کے مباحث

۴۔ تجدید فکر، ریاست اسلام، ص ۹۲

خدا کی ذات کا علم اس کو کس طرح حاصل ہو سکتا ہے۔ اس لیے اقبال کا قطعیت کے ساتھ یہ کہنا کہ خدا نفس یا اتانے مطلق ہے صحیح نہیں۔ اس کو زیادہ سے زیادہ حقیقت مطلق کی ایک ناقص تعبیر کہہ سکتے ہیں۔“ (۱)

الطاف احمد اعظمی کے یہ اعتراضات بے محل ہیں اور اس لیے قابل قبول نہیں کیونکہ اقبال نے ”انا“ سے مراد حقیقت مطلق کی ذات نہیں (۲) بلکہ صفت مراد لی ہے اور ”انا“ کو حقیقت مطلق کی فردیت/انفرادیت سے متعلق قرار دیا ہے اور ظاہر ہے کہ فردیت یا انفرادیت اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اقبال اس کے ثبوت میں سورہ اخلاص پیش کرتے ہیں:

”وہ حکم جس کی اساس مذہبی تجربے پر ہو عقلی معیار پر بھی پورا اترتا ہے۔ جب ہم اس تجربے کے زیادہ اہم گوشوں کا تجزیہ ایک ایسی آنکھ سے کرتے ہیں جو ترکیبی زاویہ پر نگاہ رکھتی ہے تو تمام تجربات کے لیے قطعی بنیاد محسوس اور ہرگز نہ رکھنے والے حقیقی ارادے کی صورت میں منکشف ہوتی ہے جسے ہم نے بوجہ ایک انا کی حیثیت سے بیان کیا ہے۔

اتانے مطلق کی انفرادیت پر زور دینے ہی کے لیے قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے اور حیدر اس کی توحید کو کرتا ہے

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ لَمْ يَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝ (۳-۱۱۲۱)

”کہہ دو! اللہ ایک ہے اللہ ہی پر ہر شے کا مدار ہے، نہ وہ کسی سے جنا گیا اور نہ اس نے کسی کو جنا اور کوئی نہیں جو اس کی ہمری کر سکے“ (۳)

اقبال کے ان خیالات پر، برصغیر کے معروف عالم دین مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی رائے یہ ہے

”خدا کی نسبت علامہ کے تصور پر مہتا ہوں تو معاذ اللہ گزرتا ہے کہ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کی تفسیر یا تعبیر توحید مطلق انا کے وصف سے بہتر کوئی دوسری ہوئی نہیں سکتی۔“ (۴)

اقبال، قرآن مجید کی سورۃ سے اشتہاد کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ باری تعالیٰ اپنی ذات میں اس شان کا یکتا فرد ہے کہ نہ کوئی اس کا ہم زاوہ ہے اور نہ کوئی اُس جیسا۔ اقبال اسی سورۃ سے ذات باری کی فردیت کا لہ پر بھی اشتہاد کرتے ہیں نیز بتاتے ہیں کہ قرآن پاک اس خصوصیت پر بار بار زور دیتا ہے۔

اقبال، فردیت کاملہ کی وضاحت کے لیے برگساں کا یہ اقتباس نقل کرتے ہیں،

”اگرچہ اس مضمون و مفہام فردیت کی جانب میلان برکھیں موجود ہے تاہم تولید کا رجحان انکی راہ میں حرام ہوتا ہے۔

۱۔ الطاف احمد اعظمی، خطبات اقبال ایک مطالعہ، ص ۱۰۹

۲۔ اقبال تو خود کہتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ کا واضح اور مکمل تصور کرنا ممکن نہیں اور اس کے ثبوت میں یہاں پیش کرتے ہیں۔

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (۴۳:۱۱)

نہیں کوئی شے اس جیسی بصر بھی دہشتا ہے دیکھتا ہے۔

تفصیل کے لیے دیکھیے تجدید فکر یا اسلام، ص ۷۵

۳۔ تجدید فکر یا اسلام، ص ۸۳

۴۔ سعید احمد اکبر آبادی، مولانا، خطبات اقبال پر ایک نظر، ص ۲۷

فردیت کے مکمل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ عضوے کا کوئی بھی حصہ اس سے جدا ہو کر ذمہ نہ رہے۔ لیکن ایسی صورت میں تولید ناممکن ہو جائے گی۔ تولید اس کے سوا کیا ہے کہ پرانے عضوے سے جدا ہو کر ایک نئے عضوے کی تعمیر ہو۔ اس طرح فردیت خود اپنے گھر میں اپنے دشمن کو پالتی ہے۔“ (۱)

پھر اقبال بتاتے ہیں کہ:

”اس اقتباس کی روشنی میں یہ تو واضح ہے کہ ایک مکمل فرد جو ان کی صورت میں اپنے آپ میں محدود، بے مثل اور یکتا ہے، اس کے بارے میں تو نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے اپنے دشمن کو اپنے گھر میں پال رکھا ہے۔ اس کا تصور تو لازمی طور پر اس معاندانہ رجحان توید سے برتر ہونا چاہیے۔ مکمل خودی کی یہ خصوصیت قرآن کے تصور خدا کے بنیادی عناصر میں سے ایک ہے اور قرآن اسے بار بار دہراتا ہے۔“ (۲)

اقبال کہتے ہیں کہ قرآن پاک نے ذاتِ باری کی فردیت کا ملہ پر اس لیے بار بار زور نہیں دیا کہ اس سے عقیدہ تثلیث کی تردید مقصود ہے بلکہ اس سے قرآن مجید کا مقصد اللہ کے فردِ کامل ہونے کو واضح کرتا ہے۔ اس طرح اقبال قرآن پاک کی روشنی میں یہ ثابت کرتے ہیں کہ فردِ کامل صرف اللہ ہے جس کے اندر سے اس کا غیر صادر نہیں ہو سکتا۔ اقبال کے نزدیک یہ صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے جس کی شان میں فرد اور انفرادیت ہونے کے الفاظ اپنے مفہوم میں بالکل پورے اترتے ہیں۔ چنانچہ اس کی فردیت وہ ہے کہ اس کی ذات جنا اور بنے گئے سے پوری قطعیت کے ساتھ ماورائی ہے۔ اس خاص پہلو کی طرف قرآن مجید نے بار بار توجہ دلائی ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کا نہ کوئی نظیر ہے اور نہ مثل۔ اس کی ذات امانے مطلق ہے اور لا انتہا فردیت ہے۔ علامہ اقبال ایک عیسوی مفکر فاضل کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اکثر مذاہب میں یہ میلان رہا ہے کہ خدا کو غیر شخصی بنادیں اور اس کی انفرادیت کو وحدت الوجود میں بسیط و منبسط کر دیں، لیکن قرآن کریم اس میلان کا مخالف ہے۔ سورہ نور میں خدا کو اراض و مساوات کا نور کہا گیا ہے جو بظاہر وحدت و وجود کی زبان معلوم دیتی ہے، لیکن اس نور کے مرکز کو ایک چراغ میں اور چراغ کو فانوس کے اندر ایک خالق میں رکھنے کی تشبیہ خدا کے فرد ہونے پر دلالت کرتی ہے اور ہمہ ادنیٰ تصور سے برعکس تصور پیش کرتی ہے۔ جدید طبیعیات فطرت کے تمام مظاہر کے مقابلے میں نور کی مطلقیت کی قائل ہے جو اضافیت سے متاثر نہیں ہوتی۔ علامہ کے نزدیک خدا کو ذات مطلق اور فردِ کامل ہونے کی وجہ سے نور سے تشبیہ دی گئی ہے نہ کہ اس لیے کہ اس کی انفرادیت کو زمان و مکان کی لامتناہیوں میں منتشر کر دیا جائے۔

”جہاں تک قرآن کے، خدا کے نور میں منتھن کرنے کا تعلق ہے فاضل کا نقطہ نظر درست نہیں۔ وہ پوری آیت، جس کے اس نے محض ایک حصے کا حوالہ دیا، یہ ہے

اللَّهُ نُورُ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ مِثْلُ نُورِ شَوْرَةٍ مِّنْ شَجَرٍ لَّيْسَ فِيهَا مِصْنَاعُ الْبَيْضَانِ يَوْمَ لَا تَنَالُهَا السَّيِّئَةُ مِثْلُهَا

نُورٌ كَذَلِكَ فَذُو (۲۳ ۳۵)

اللہ تعالیٰ زمین اور آسمانوں کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق ہو جس میں چراغ رکھا ہو وہ چراغ شیشے کے فانوس میں پڑا ہو وہ فانوس گویا ایک ستارہ ہے جو موتی کی طرح چمک رہا ہو۔

اس میں شک نہیں کہ اس آیت کا پہلا جملہ یہ تاثر دے رہا ہے کہ خدا کی فردیت کے تصور سے انحراف کیا گیا ہے مگر جب ہم آیت کے اگلے حصے میں نور کے استعارے کا بیان دیکھتے ہیں تو یہ پہلے کے برعکس تاثر دینے لگتی ہے۔ اس استعارے کے مزید اگے بوجھانے سے اس مفہوم کو زائل کرنا مقصود ہے کہ خدا کوئی بے حیث عنصر ہے کیونکہ نور کو شعلے میں مرکز کر دیا گیا ہے جسے مزید فردیت یوں دی گئی ہے کہ وہ ایک فانوس میں ہے جو ایک واضح طور پر بیان کئے گئے ستارہ کی مانند ہے۔ ذاتی طور پر میرے سوچ یہ ہے کہ خدا کی نور کے طور پر جو تشریح یہودی، عیسائی اور اسلامی ادبیات میں کی گئی ہے اب ہمیں اس کی تعبیر مختلف انداز میں کرنی چاہیے۔ جدید طبیعیات کے مطابق نور کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں اور یہ ہر مشاہدہ کنندہ کے لیے ایک جیسی ہوتی ہے، خواہ اس کا اپنا نظام حرکت کیسا ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ تعبیر کی دنیا میں نور ذاتی مطلق کے قریب ترین ہے۔ نور کے استعارے کا جہاں تک خدا کے لیے استعمال کا تعلق ہے اس کا مفہوم، علم جدید کے پس منظر میں، خدا کی مطلقیات ہونا چاہیے نہ کہ اس کا ہر جگہ موجود ہونا۔ موخر الذکر ہمیں آسانی سے وحدت الوجودی تشریح کی طرف لے جاتا ہے۔“ (۱)

اقبال، حقیقتِ مطلق کا تصور دورانِ محض یا استدامِ خالص (Pure Duration) (۲) اور تخلیقی ارادہ (Creative Will) (۳) کے طور پر بھی کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک زمان کی اصل حقیقت دوران (Pure Duration) ہے اور حقیقتِ مطلقہ یا اخروی الیہو کا زمان دوران (استدامِ خالص) ہے۔ اس طرح، اقبال کے خیال میں زمان، حقیقتِ مطلقہ کا لازمی عنصر ہے، (۴) لیکن جس زمان کا وہ ذکر کرتے ہیں وہ سلسلہ دار (Serial Time) (۵) نہیں بلکہ غیر سلسلہ دار یا دورانِ خالص (Pure Duration) (۶) ہے۔ (۷)

تخلیقی ارادے سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ تخلیقی اور معقول حیات ہے۔ اس حیات کو الیہو کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا انسان کے مانند ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اخروی حقیقت بے نیکی نہیں بلکہ اصول، وحدت اور تنظیم کا نام ہے۔ یہ ایسا عمل ہے جو مختلف سرگرمیوں کو ایک مالا میں پرو دیتا ہے اور منصوبہ کو تعمیری اور مقصدی راستہ پر ڈال

۱۔ تجدیدِ فکر یا ستِ اسلام، ص ۸۴-۸۵

2. The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P-44.

3. Ibid, P-53

۴۔ تجدیدِ فکر یا ستِ اسلام، ص ۷۶

5. The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P-46.

6. Ibid.

۷۔ تجدیدِ فکر یا ستِ اسلام، ص ۷۷ نیز تفصیل کے لیے دیکھیے، تالہ مذاہبِ مبرہم میں ”زمان و مکان“ کی بحث صفحہ ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵،

دیتا ہے:

”ذاتی طور پر میری سوچ کا رجحان یہ ہے کہ زمان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے مگر زمان حقیقی متعسلسل نہیں ہے جس کی تخصیص ماضی حال اور مستقبل میں کی جائے۔ وہ خالص استدام ہے، یعنی بغیر تواتر کے تغیر جسے میک ٹیکرٹ کی دلیل چھوٹی بھی نہیں۔ زمان متعسلسل وہ خالص استدام ہے جسے فکراجز میں منقسم کرتا ہے۔ ایک ایسی ترکیب جس کے ذریعے حقیقت اپنی ناقابل انتظام غلاف سرگرمی کا کیمیائی پیمانوں میں اظہار کرتی ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے۔

وَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

یہ اختلاف رات اور دن اسی کے لیے ہے۔“ (۱)

اقبال مزید بتاتے ہیں:

”استدام متعسلسل کی ظاہریت کے لیے ایک حقیقی استدام ہے۔ انائے مطلق کا وجود استدام خالص میں ہے جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے ردیوں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل تخلیق کا عمل ہے۔ اس سے انائے مطلق کو نہ ممکن ہوتی ہے نہ اسے اُدگھ آسکتی ہے اور نہ نیند اس کی رلا میں روک بن سکتی ہے۔ تغیر کے اس مفہوم میں انائے مطلق کے لیے تغیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے غیر متحرک، بے ارادہ، جامد، بے تعلق اور مطلق لاشے بتادیں گے۔“ (۲)

یوں اقبال اس مقام پر پہنچتے ہیں کہ وہ حقیقت کو دوران محض تصور کرتے ہیں جس میں زندگی اور اس کے مقاصد باہمی طور پر مکمل مل جاتے ہیں کہ ان سے ایک نامی وحدت وجود میں آتی ہے۔ یہ بھی ایک حیاتی تشویش کے مانند ہے جو پیہم تبدیل ہوتی رہتی ہے اور ترقی تخلیق کی راہیں تخلیق کرتی رہتی ہے۔ یہی حقیقت مطلقہ کی تخلیقی فعلیت ہے جسے اقبال آزاد تخلیقی ارادہ کہتے ہیں۔ اقبال انائے مطلق کی آزاد تخلیقی فعلیت پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:

”عالم فطرت مادے کا کوئی ڈھیر نہیں ہے جو ظاہر میں واقع ہے بلکہ یہ حوادث کی ایک ترکیب ہے، کردار کا ایک عظیم انداز ہے اور یوں نامیاتی طور پر نفس مطلق سے متعلق ہے۔ فطرت کا ذات الہیہ سے وہی تعلق جو کردار کا نفس انسانی سے ہے۔ قرآن نے ایک دل آویز انداز میں اسے سنت اللہ قرار دیا ہے۔ انسانی نقطہ نظر سے ہمارے موجودہ حالات کے پیش نظر یہ انائے مطلق کی حقیقی فعلیت کی ایک تعبیر ہے۔ جب یہ آگے کی جانب بڑھ رہی ہوتی ہے تو ایک خاص لمحے میں یہ متناهی ہوتی ہے مگر چونکہ جس نفس سے اس کا نامیاتی تعلق ہے وہ عقلاً ہے اس میں توسیع ممکن ہے۔ نتیجتاً یہ اس مفہوم میں لامحدود ہو جاتی ہے کہ اس کی توسیع کے لیے کوئی سی حد آخری نہیں ہوتی۔ اس کی لامحدودیت باتوہ ہے، فی الواقع نہیں۔ لہذا فطرت کو ایک ذی اور پیہم ارتقا پذیر عضو سمجھنا چاہیے جس کے ارتقاء کی خارج میں کوئی آخری حد نہیں۔ وہ صرف باطنی پر محدود ہے یعنی اس میں مکمل خودی کے طور پر، جوکل کو زندہ اور قائم رکھتی ہے، وہ نفس مشہود جس نے نکل میں اپنی روح پھونک رکھی ہے اور اسے سہارا دے رکھا ہے۔ جیسا کہ قرآن کا فرمان ہے۔

اَنْ اِلٰى رَبِّكَ الْمُنْتَهٰى (۵۳:۳۲)

اور بے شک پہنچنا ہے (سب کو) اللہ تک (۱)

اس طرح اقبال کے نزدیک زمان کی اصل حقیقت دوران ہے اور حقیقت کلی یا اخروی ایگزٹ زمان ”دوران“ ہے۔ یہ ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے۔ اسی لیے قرآن شریف کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو نہ تو کبھی ادگھ آتی ہے اور نہ ہی وہ کبھی تھکتا ہے۔ لہذا اس حقیقت کلی کو ساکن سمجھنا اس کی نفی کے برابر ہے۔ یہ تخلیقی ذات ہر دم رواں دواں ہے۔ یہ روانی نقص کی علامت نہیں بلکہ اس کی زندگی اور اس کی تخلیقی صلاحیت ہے۔ اللہ تعالیٰ کو مشین کی طرح ساکن، جامد اور غوس قرار دینا سراسر ظلم ہے۔ اللہ تعالیٰ کی تخلیقیت یعنی تخلیقی صلاحیت بے حد و بے حساب ہے۔ اس کی تخلیقی نگاہ بے پناہ اور لامحدود ہے۔ انسانی مستقبل زیادہ ناقص سے کم ناقص کی جانب جاتا ہے یا ایک آرزو کی تکمیل کے بعد کسی دوسری آرزوؤں کی تکمیل کی خاطر کوشش کرنے کا نام ہے اس کوشش میں ناکامی بھی ہوتی ہے اور یاس و حرمات بھی۔ لیکن خدا کے بارے میں یہ سب کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ خدا کی ذات میں تغیرات سے مراد اس کے لامحدود امکانات کا بالفصل ہونا ہے۔ لیکن اس عمل میں اس کے کمال پر کوئی حرف نہیں آتا وہ ہر حالت میں کامل اور مکمل ہے۔

”تجربے کے فعال اور قدری پہلوؤں سے متعلق تمام حقائق پر محیط فلسفیانہ تنقید ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ حقیقت مطلقہ وہ تخلیقی زندگی ہے جس کے پیچھے حکمت و بصیرت کا رفرما ہے۔ اس زندگی کو بلور ایک انا کے تعبیر کرنا اسے انسان پر قیاس کرنے کے مترادف نہیں۔ یہ محض تجربے کی اس ایک سادہ حقیقت کو قبول کرنا ہے کہ زندگی ایک بے ہیئت سیال شے نہیں بلکہ وحدت کی تنظیم کا ایک اصول، ایک ترکیبی سرگرمی ہے جو ایک تعمیری مقصد کے پیش نظر زندہ عضویوں کے اختصار پذیر میلانات کو مربوط کرتی ہے اور انہیں ایک نقطے پر مرکوز رکھتی ہے۔ لگر کاٹل لازمی طور پر اپنی نوعیت میں اشاراتی زندگی کی اصل ضرورت کو اہل عمل کر دیتا ہے اور ایسے ایک خاص قسم کے ایسے عالمگیر ہواؤں میں دکھاتا ہے جو تمام اشیاء میں موجود ہے۔ یوں زندگی کا فکری منظر نامہ لازمی طور پر وحدت الوجودی ہے۔“ (۲)

یوں اقبال، حقیقت مطلق کو ایک ”انا“، ”استدام خالص“، ”تخلیقی ارادہ“ اور نقش کیے گئے آخری آفتاب میں ”تخلیقی زندگی“ کہتے ہیں۔ اقبال کے یہ تصورات اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔ ”انا“ سے اقبال کی مراد ذات باری کی ذات (Self) ہے اور اسے وہ ذات باری تعالیٰ کی انفرادیت، فردیت اور تشخص سے متعلق کرتے ہیں۔ ذات باری کے بارے میں اسلام کا یہی تصور ہے۔ (۳)

حقیقت مطلقہ کو ”تخلیقی ارادہ“ یا ”تخلیقی زندگی“ تصور کرنا بھی کوئی اچھنبے کی بات نہیں۔ ظاہر ہے اللہ ”الْحَيُّ“ ہے وہ

۱۔ تجرید فکریات اسلام، ص ۷۵-۷۶

۲۔ ایضاً ص ۸۰

۳۔ دیکھیے مقالہ: باب ہذا میں ”خودی“ کے مباحث ۱۳۹۶:۲۳۰

نیز دیکھیے: فلسفے کے بنیادی مسائل، قرآن حکیم کی روشنی میں از ائین احسن اسلامی، ص ۵۸

ہیں کہ وہ بھی اپنے طور پر تحقیق کریں۔ وہ پورے غلوں سے یقین رکھتے تھے کہ قرآن کا تصور الہیت یہی ہے اور مشہور حدیث قدسی "لا تسبوا الدھر" ہمیں تحقیقی دوران کا وہ حرکی تصور مہیا کرتی ہے جس پر ہر گستاخانے اپنے مابعد الطبیعیات کی شاندار عمارت تعمیر کی تھی"۔ (۱)

جب یہ معلوم ہو گیا کہ استدام خالص سے مراد دراصل حرکی سیلان ہے اور حرکی سیلان سے مراد ذات باری کا مسلسل اور آزاد حقیقی عمل ہے، جس کی جانب قرآن مجید میں بار بار اشارے کیے گئے ہیں۔ (۲) تو اب یہ حقیقت تسلیم کرنے میں کوئی امر مانع نہیں کہ اقبال کا یہ تصور بھی قرآن مجید سے اخذ کردہ ہے اور بالخصوص اقبال کے ذہن میں مشہور حدیث قدسی "لا تسبوا الدھر" ہے، جس کا حوالہ اقبال نے خود اپنے خطبہ ازل میں دیا ہے

"زمانے کو برامت کہو کیونکہ زمانہ تو خود خدا ہے"۔ (۳)

"اسرار خودی" میں بھی اقبال نے اس حدیث مبارکہ کا حوالہ دیا ہے۔

زندگی از دہر د دہر از زندگی است

"لا تسبوا الدھر" فرمان نبی است (۴)

علامہ اقبال نے اپنے تیسرے خطبے "خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم" میں ذات باری تعالیٰ کی صفات خالقیت، علم، قدرت کا عالم اور ابدیت پر تفصیل سے بڑی عالمانہ بحث کی ہے۔ اقبال کی یہ بحث اسلامی فلسفے، الہیات اور علم الکلام کا سنہرا باب ہے۔ اقبال نے اپنے فلسفیانہ تدبیر اور تفکر دینی کے حسین استخراج سے، صفات الہی کے اثبات اور ان کی توجیح میں ایسے جوہر دکھائے ہیں کہ علم کی تاریخ میں اس کی مثال خال خال ہی ملتی ہے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی لکھتے ہیں:

"علامہ نے اس باب میں جو کچھ لکھا ہے وہ قرآن مجید کی تفسیرات اور امام غزالی اور صوفیائے کرام جو وحدت الوجود کے قائل تھے، ان کی تفسیرات و توضیحات کے عین مطابق ہے"۔ (۵)

مولانا موصوف، صفات الہی کی توجیح کے پیمانوں کی وضاحت کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

۱۔ مہدائیکم، ذاکر، خلیفہ، اقبال کا تصور: بشمول اقبالیات غلیظہ مہدائیکم، ص ۹۶

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا صفحہ ۴۳

۳۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۲۵

یہ حدیث مبارکہ کے متعدد مستخرجوں مثلاً صحیح بخاری، صحیح مسلم، مسند احمد اور صحیفہ جام بن منہ میں موجود ہے۔ حوالہ جات کے لیے دیکھیے

The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, ed M saeed sheikh, P-160, Reference No.24.

۴۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۷۶

۵۔ سعید احمد اکبر آبادی، مولانا، خطبات اقبال پر ایک نظر، ص ۲۸-۲۹

”ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں ایک طرف بڑی کثرت سے جگہ جگہ اللہ تعالیٰ کی صفات، علم و قدرت، سبح و بھم اور خلق و تکوین اور اس کے ارادہ و مشیت کا ذکر ہے اور دوسری جانب صاف ارشاد ہے لیس تجلیہ شئی یعنی اس جیسی کوئی شے ہے ہی نہیں، اس کے معنی بجز اس کے اور کیا ہو سکتے ہیں کہ ہم جن بیناتوں سے صفات الہیہ کو ناپ رہے ہیں وہ سب غلط ہیں، اس کے لیے ہم کہ حدود و قیود زمان و مکان سے باہر آنا ہو گا اور اس عالم ناموس میں رہتے ہوئے ایک انسان کے لیے ایسا کرنا ناممکن ہے۔“ (۱)

علامہ اقبال نے، صفات الہی کے اثبات اور توحید میں یہی طرز فکر اختیار کیا ہے، جس کی جانب مولانا سعید احمد نے اشارہ کیا ہے۔

اقبال، ذات مطلق کی صفت خالقیت کے حوالے سے بتاتے کہ محدود نفوس کے لیے تو فطرت ایک خارجی چیز ہوتی ہے لیکن خالق کا تعلق کائنات سے صانع اور مصنوع کا نہیں ہے۔ کائنات کی پیدائش سے متعلق جو الجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔ وہ خالق عالم کو ایک محدود نفس والے صانع کے مماثل تصور کرنے سے پیش آتی ہیں اس تصور میں کائنات اپنے خالق سے ایک جدا گانہ شے رہ جاتی ہے حالانکہ خالق عالم کے فعلی تخلیق میں جلد یا بدیر اور قریب یا بعید ہونے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اس کا ارادہ اور شے کا موجود ہونا ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ اس کا تخلیق فعل آزاد ہے۔ جو زمان و مکان اور مادے سے مفید نہیں۔ مادی کائنات خالق عالم کی ذات و صفات سے جدا گانہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی کیونکہ خدا خالق بھی ہے اور قیوم بھی اور کائنات خدا کے فعلی تخلیق ہی کا مظہر ہے:

”قناعی اذ بان فطرت کو خود سے باہر ایک متقابل چیز سمجھتے ہیں جسے ذہن جانتا تو ہے مگر اس کو تخلیق نہیں کر سکتا۔ لہذا ہم عمل تخلیق کو ماضی کا ایک عمل سمجھتے ہیں اور کائنات ہمیں ایک ایسی مصنوع شے دکھائی دیتی ہے جس کا اپنے صانع کی زندگی سے کوئی عضو پائی ناطہ نہیں اور صانع کا اس سے تعلق محض ایک تماثلی کا ہے۔ وہ تمام بے معنی کلامی مباحث، جو تصور تخلیق کے بارے میں اٹھائے گئے، وہ اسی قناعی ذہن کی محدود سوچ کی پیداوار ہیں۔ اس نقطہ نظر کے مطابق کائنات خدا کی زندگی کا محض ایک حادثہ ہے اور ممکن ہے کہ یہ حادثہ روا نہ ہوا ہوتا۔ وہ بنیادی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کائنات خدا کی ذات سے متقابل کوئی غیر ذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی بند مکانی موجود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الٰہی نقطہ نظر سے تخلیق کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جس کا کوئی ماضی اور کوئی مابعد ہو۔ کائنات کو ایسی خود بخود حقیقت تصور نہیں کیا جاسکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو، کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کی دستوں میں ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہوں۔ ہم قلم اڑیں دیکھ چکے ہیں کہ زمان و مکان اور مادہ، خدا کی آزادانہ خلاق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی تعظیم کے عقلی پیرائے ہیں“ (۲)

اس امر کی وضاحت کے لیے اقبال حضرت بازید بسطامی کا ایک دلچسپ مقولہ بیان فرماتے ہیں:

”ایک بار معروف بزرگ حضرت بازید بسطامی کے سریدوں میں تخلیق کا سوال سامنے آیا ایک سرید نے ہم عامہ کے نقطہ نظر کے مطابق کہتا:

”ایک ایسا لمحہ وقت تھا جب خدا ہی موجود تھا اور خدا کے سوا کچھ نہ تھا۔ جو اب حضرت بازید بسطامی نے فرمایا: ”اب بھی تو وہی صورت ہے اس وقت جی“۔ (۱)

لہذا اقبال فرماتے ہیں:

”یہ مادی دنیا کوئی ایسا مواد نہیں جو خدا کے ساتھ ہمیشہ سے تھا اور خدا گویا فاصلے پر بیٹھا اس پر عمل پیرا ہے۔ بلکہ اس کی حقیقی فطرت تو ایک مسلسل عمل کی ہے جسے ٹکرنے الگ تھک چیزوں کی کثرت میں بانٹ رکھا ہے۔“ (۲)

اقبال کا کث اور ایفیکشن کے اس نظریے کا اعادہ کرتے ہیں کہ کائنات کی ریاضیات اور اصولی طبیعیات، محدود نفس نے اپنی ضرورت اور اپنے سمجھنے کے لیے تراشے ہیں ورنہ یہ کوئی حقیقت مطلقہ نہیں ہیں۔ نفس نے یہ عمل تغیر کے اندر ثبات کی تلاش میں کیا ہے لیکن یہ حقیقت ثابتہ خود اس کی ماہیت میں موجود ہے۔ (۳)

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خالق کائنات کے عمل تخلیق کا انداز کیا ہے۔ ارسطو اور دوسرے قدیم فلاسفہ نے کائنات کو ایک ازلی اور ابدی مستقل حیثیت دے رکھی تھی اور ان کے نزدیک کسی قادر مطلق کی خدا کی کو اس میں دخل نہیں تھا۔ لیکن قرآن کریم نے اس نظریہ کی تردید کی کہ کائنات موجود بالذات ہے اس ضمن میں اقبال اشاعرہ کے اس تصور کی تشریح کرتے ہیں کہ کائنات جو اہر یا اجزائے لاسمجری پر مشتمل ہے اور ان کی بے شمار تعداد ہر لمحہ معرض وجود میں آتی رہتی ہے۔ اور اس طرح کائنات یا موجودات میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اشاعرہ کی کوشش تھی کہ خدا کو ایک با مشیت خلاق قوت ثابت کیا جائے جو زمان و مکان اور مادی جواہر میں محصور نہیں بلکہ مستقل تخلیق میں مشغول ہے۔

”تاہم یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، جس کا جواب آگے بڑھنے سے پہلے دینا ضروری ہے۔ خدا کی تخلیقی فعالیت سے کار تخلیق کی طرح وقوع پزیر ہوتا ہے؟ الہیات کے سب سے زیادہ قدامت پسند اور حال مقبول مسکب فکر، میری مراد اشاعرہ سے ہے، کا نظریہ یہ ہے کہ الہیاتی توانائی کا تخلیقی طریق جو ہری ہے۔ اور ان کے اس نظریے کی بنیاد قرآن حکیم کی یہ آیت دکھائی دیتی ہے:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ (۵۰:۲۱)

ایسی کوئی شے نہیں جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں جو چیزیں ہم نازل کرتے ہیں وہ ایک مقررہ معلوم مقدار میں ہوتی ہے۔

اسلام میں تصور جوہریت کا نشوونما پانچ ارسطوی ساکن و ثابت کائنات کے خیال کے خلاف پہلی اہم عقلی بے باکیت کا اشارہ ہے۔“ (۱)

اقبال، اشاعرہ کے نظریہ جوہر پر روشنی ڈالتے ہوئے بتاتے ہیں:

”اشعری کتب کے مفکرین کے مطابق دنیا ان ذرات سے بنائی گئی ہے جنہیں وہ جوہر کہتے ہیں۔ یعنی لاتعداد چھوٹے چھوٹے ٹکڑے یا اٹم جوہر یا قابل تقسیم ہیں۔ چونکہ خدا کا مکمل تخلیق لامحدود ہے جوہر کی تعداد متناہی نہیں ہو سکتی۔ ہر لمحے جوہر وجود میں آ رہے ہیں اور کائنات مسلسل وسعت پذیر ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ (۳۵:۱)

خدا اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔“ (۲)

نیز فرماتے ہیں:

”میرا خیال ہے کہ تحقیق مسلسل کے تصور کی رو سے جسے قائم کرنے کی طرف اشاعرہ رافض تھے پہلے نتیجے میں کسی قدر سچائی موجود ہے۔ میں قبل ازیں بھی کہہ چکا ہوں کہ میری رائے میں قرآن کی روح یونانی کلاسیکیت کے مکمل طور پر متناہی ہے۔ میں اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کو اس کی تمام تر کمزوریوں کے باوجود ایک سنجیدہ کوشش تصور کرتا ہوں جس کی بنیاد مشیت مطلقہ یا قدرت مطلقہ ہے اور جو ساکن کائنات کے ارسطوی نظریے کی نسبت قرآن کی روح کے زیادہ قریب ہے۔“ (۳)

اقبال، اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کو، اس کے بعض نقائص کے باوجود اس لیے ایک سنجیدہ کوشش سمجھتے ہیں اور اس کے بعض پہلوؤں سے اتفاق کرتے ہیں کہ اس میں باری تعالیٰ کی خالقیت سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے وہ قرآن کی روح کے قریب ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفیہ خالقیت کے بارے میں اقبال کا نظریہ وہی ہے جو قرآن کا ہے۔

اقبال، حقیقت مطلقہ کی صفیہ ابدیت کو تصور زمان (۴) سے منسلک کرتے ہیں۔ وہ ملا جلال الدین دوانی اور عراقی (اشنوی؟) کے حوالے سے زمان کی کئی قسموں کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور معروضی زمان یعنی تسلسلی زمان اور زمانی الحسی یعنی غیر تسلسلی زمان یا زمانہ خالص کی نشاندہی کرتے ہیں۔ وہ ملا جلال الدین دوانی کے حوالے سے بتاتے ہیں:

”ملا جلال الدین دوانی نے اپنی کتاب ”ذورا“ کے ایک حصے میں، جو ایک جدید طالب علم کو پروفیسر راس کے تصور زمان کی یاد دلانا ہے، ہمیں بتایا ہے کہ اگر ہم زمان کو ایک قسم کی مدت تصور کریں تو یہ ہمیں واقعات کا تلخو ر ایک جلوں کی

۱۔ تجدید نگریات اسلام، ص ۸۸

۲۔ ایضاً، ص ۸۹

۳۔ ایضاً، ص ۹۱

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا کے باب نمبر دوم میں ”زمان و مکان“ کی بحث صفحہ نمبر ۲۲۹ تا ۲۳۲

صورت میں حرکت کرتے ہوئے نظر آنا ممکن بنا دے گا۔ اور یوں یہ مدت ایک وحدت دکھائی دے گی۔ تب ہم اسے ایک الوہی عمل کی طبع زاد صورت کہنے کے سوا اور کوئی توضیح نہ کر سکیں گے جو اپنے پورے قوا کر کے ساتھ تمام مراحل سے گزر رہی ہے۔ مگر ملا وہ ذاتی یہاں تسلسل کی فطرت کے بارے میں زیادہ گہری بصیرت کا مظاہر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ اضافی ہے۔ لہذا وہ خدا کے معاملے میں غائب ہو جاتا ہے کیونکہ خدا کے سامنے تو تمام واقعات ایک ہی عمل اور اک میں محض ہوتے ہیں۔“ (۱)

عراقی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

”عراقی کا بھی تقریباً یہی نقطہ نظر ہے۔ وہ خالص مادیت اور خالص روحانیت کے درمیان زمان کی لا تعداد انواع کا تصور پیش کرتا ہے جو مختلف متغیر درجات و جد کے لیے اضافی ہیں۔“ (۲)

اس طرح اقبال زمان الہی کو ایک ایسی آن قرار دیتے ہیں جو ماضی، حال اور مستقبل سے آزاد ایک برتر ابدی آن ہے۔ وہ اس کی تائید قرآن پاک سے حاصل کرتے ہیں:

”خدا ایک ہی ناقابل تقسیم اور اک میں تمام چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے۔ خدا کی اولیت زمان کی اولیت کے سبب نہیں بلکہ اس کے برعکس وقت کی اولیت خدا کی اولیت کی محتاج ہے۔ لہذا زمان الہیہ وہ ہے جسے قرآن ”اُمّ الکتاب“ کے نام سے بیان کرتا ہے۔ (۳) جس میں تمام تاریخ علت و معلول کے تسلسلے سے آزاد ایک برتر ابدی آن میں مرکب ہے۔“ (۴)

لہذا اقبال بتاتے ہیں کہ:

”خالص معروضی اعداد و فکر زمان کی ماہیت کو سمجھنے میں جزوی طور پر ہی معاون ہو سکتا ہے۔ اس کا صحیح راستہ ہمارے شعوری تجربے کا ماحول نفسیاتی تجزیہ ہے جو زمان کی ماہیت کو عیاں کرنے کا واحد راستہ ہے۔“ (۵)

اس ضمن میں اقبال خودی کے دو پہلوؤں یعنی نفس بصیر اور نفس فعال کی جانب توجہ مبذول کرواتے ہیں۔ (۶) اور

بتاتے ہیں کہ:

۱۔ تجدید نگریات اسلام، ص ۹۵

۲۔ ایضاً ص ۹۶

۳۔ اقبال یہاں قرآن مجید کی اس آیت کی جانب اشارہ کر رہے ہیں:

لِكُلِّ اٰمَلٍ بَکْتَابٌ یَمْحُوہُ اللّٰہُ مَا یَشَآءُ وَیُثَبِّتُ حَ وَیُعِزِّدُہُ اَمَّا الْکِیۡفَیَۃُ

ترجمہ: (ہر چیز کے لیے ایک وقت اور ہر وقت کے لیے ایک نوشتہ ہے۔ اللہ جس چیز کو چاہتا ہے باقی رکھتا ہے اور اصل کتاب اُسی کے پاس ہے)

۴۔ تجدید نگریات اسلام، ص ۹۶

۵۔ تجدید نگریات اسلام، ص ۹۶

۶۔ نفس بصیر اور نفس فعال کا تذکرہ اقبال نے اپنے دوسرے خطبے میں تفصیل سے کیا ہے۔ دیکھیے تجدید نگریات اسلام، ص ۶۳۔ ۷۹

”نفس بصیر خالص اور ان یعنی بے قوا تر تغیر میں رہتا ہے۔ نفس کی زندگی کا مدار اس کے بصیر ہونے سے فعال ہونے اور وجدان سے تفعل کی طرف زن ہونے پر ہے۔ اسی حرکت سے زمان جو ہری پیدا ہوتا ہے۔ لہذا ہمارا شعوری تجربہ جو ہمارے تمام علوم کا نقطہ آغاز ہے ہمیں ایک ایسے تصور کا سراغ دیتا ہے جو ثبات و تغیر یعنی زمان بحیثیت ایک وحدت نامیہ یا بحیثیت یکسویت اور زمان بحیثیت مجموعہ جو اہر کے مابین تخلیق پیدا کرتا ہے۔“ (۱)

اس سے اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

”اگر ہم اپنے شعوری تجربے کی رہنمائی قبول کرتے ہوئے انائے مطلق کو انائے تنہا پر قیاس کر لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ خودی مطلق کا زمان ایک ایسا تغیر ہے جو بغیر تسلسل کے ہے یعنی ایک ایسا نامائیاتی کل ہے جس میں خودی کی تخلیق حرکت کی وجہ سے جو ہریت ظاہر ہوتی ہے۔“ (۲)

اقبال بتاتے ہیں کہ میرداماد اور ملا باقر کا بھی یہی نظریہ ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ عمل تخلیق کے ساتھ ہی وقت بھی معرض وجود میں آتا ہے۔ عمل تخلیق کے ذریعے انائے مطلق اپنے غیر متعین اور بے پایاں تخلیقی امکانات کو محسوس کرتی اور انھیں ناپتی ہے۔ اس طرح خودی میں تغیر اور ثبات دونوں خوبیاں پائی جاتی ہیں۔ قرآن حکیم وقت کی ان دونوں قسموں یعنی زبان ایزدی یا زمان خالص اور زمان خارجی یا جوہری وقت کا قائل ہے:

”یہی میرداماد اور ملا باقر کے پیش نظر تھا جب وہ یہ کہتے ہیں کہ وقت عمل تخلیق سے پیدا ہوتا ہے جس سے خودی مطلق اپنے لا انتہا اور غیر متعین تخلیقی امکانات کو جانتی ہے اور گویا ان کی پیمائش کرتی ہے۔ پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ خدا کی لامحدود قوت و ثروت لا تعدا و تحقیق امکانات پر محیط ہے۔ چنانچہ ایک طرف خودی ’ابدیت‘ میں رہتی ہے جس سے میری مراد ہے بے قوا تر تغیر اور دوسری طرف وہ زمان مسلسل میں رہتی ہے جس کے بارے میں میں سمجھتا ہوں کہ وہ عضویاتی طور پر ابدیت سے متعلق ہے کیونکہ یہ بے قوا تر تغیر کا بیان نہ ہے۔ صرف اسی مفہوم میں یہ ممکن ہے کہ ہم قرآن کی اس آیت کو سمجھ سکیں:

لَهُ اخْيَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ (۲۲۰:۸۰)

دن و رات کا آنا جانا اس کے سبب سے ہے۔“ (۳)

اس طرح اقبال، مسلم مفکرین و فلاسفہ کے نظریات اور قرآن مجید کے حوالوں کے ذریعے بتاتے ہیں کہ وقت تخلیقی عمل سے ہی جنم لیتا ہے، یہی وہ تخلیقی عمل ہے جس کے ذریعے انائے مطلق اپنے لامحدود تخلیقی امکانات کو وجود میں لاتی اور اُن کی گردش میل و نہار کی صورت میں پیمائش کرتی ہے۔ اس طرح خودی کا تعلق ایک طرف تو تغیر بلا قوا تر کے حامل دائمی وقت یا ابدیت سے جڑ جاتا ہے، جبکہ دوسری طرف خودی ایک ایسے تسلسل زمان میں رہتی ہے جو دائمی وقت یا ابدیت سے اس لحاظ

سے وابستہ ہوتا ہے کہ یہ ابدیت کے بے سرور تغیر کی پیمائش کرتا ہے۔ (۱) تسلسل زماں کا ابدیت سے یہی وہ عضوی ربط ہے جس کی تفہیم سے ہم خالق کائنات کی ابدیت کو سمجھ سکتے ہیں۔ گویا، اقبال کے نزدیک، زمانہ الہی وہ زمان یا وقت ہے جو گزران (Passage) کی خاصیت سے یکسر مبرا ہے اور اسی باعث تسلسل یا ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں منقسم ہونے کے تصور سے بالکل آزاد ہے اور ذات باری تعالیٰ کی ابدیت پر وال ہے، بلکہ بقول ڈاکٹر محمد آصف اعوان:

”اقبال کے نزدیک زمانہ ایزوی ایک ایسی فوق الابد (Above eternity) حقیقت ہے جس آغاز و انجام سے کوئی تعلق نہیں۔ زمانہ خداوندی کا درجہ ابدیت کے تصور سے بھی بلند مرتبت ہے۔“ (۲)

اقبال زمانہ الہی سے متعلق فرماتے ہیں۔

"It is above eternity". (3)

ساتھ ہی یہ بھی لکھتے ہیں

"It has neither beginning nor end." (4)

لہذا جس زمان کی یہ حالت ہو، اُس زمان کو تخلیق کرنے والی ہستی کی ابدیت کا کیا حال ہوگا جو زمان و مکان کی حدود و قیود سے بلند و بالا ہو۔ اس طرح اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلق کے لیے تو ابدیت کا تصور ہی بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے، حقیقتِ مطلقہ کے لیے تو نہ کوئی آغاز ہے اور نہ ہی انجام۔

علم الہی کے حوالے سے بات کرتے ہوئے اقبال، اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ:

”علم اپنے استدلالی مفہوم میں لامحدود ہونے کے باوجود ایک ایسی خودی سے منسوب نہیں کیا جاسکتا جو بیک وقت جس شے کو جانتی ہے اس کی ہستی کے لیے بنیاد بھی فراہم کرتی ہے۔ بد قسمتی سے یہاں زبان کوئی مدد نہیں کرتی۔ ہمارے پاس کوئی لفظ نہیں جو ایسے علم کی نوعیت کو بیان کر سکے جو معلوم شے کا تخلیق کار بھی ہو۔“ (۵)

تاہم اقبال کہتے ہیں کہ:

”علم الہی کی وضاحت کے طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم کلی ادراک کا وہ واحد ناقابل تجزیہ عمل ہے جو ایک ابدی آن کی صورت میں اسے واقعات کے مخصوص نظام کی حیثیت سے آگاہ رکھتا ہے۔“ (۶)

حقیقتِ مطلق سے متعلق اقبال کے خیالات واضح طور پر قرآن مجید کے بیان کردہ تصورِ علم الہی کا پرتو ہیں۔ علم الہی

۱۔ محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، اقبال کا تیسرا خطبہ۔ تحقیقی و تفسیری مطالعہ، فیصل آباد، مثال پبلشرز، ۲۰۰۶ء، ص ۸۱

۲۔ ایضاً ص ۷۴

3 Reconstruction, P-60

4. Ibid, P-60.

۵۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۸

۶۔ ایضاً

کے بیان پر مشتمل قرآنی آیات سے اس امر کا ثبوت آسانی مہیا ہو جاتا ہے۔ چند آیات کے تراجم یہ ہیں:

☆ اللہ ہی کی سلطنت ہے آسمانوں اور زمین میں۔ وہی زندگی بخشتا اور وہی موت دیتا ہے اور اللہ کے سوا تمہارا کوئی دوست اور مددگار نہیں۔ (۱)

☆ اللہ کی رحمت کوئی نہیں روکنے والا اور اگر نہ ہو کوئی نہیں اس کو بھیجنے والا اور وہ غالب ہے حکمت والا ہے۔ (۲)

☆ لوگو! تم اللہ کے محتاج ہو اور اللہ ہے بے پرواہ خوبیوں والا۔ (۳)

☆ بھلا کون نیکی کی پکار پر پہنچتا ہے جب اس کو پکارتا ہے اور دور کر دیتا ہے سختی اور کرتا ہے تم کو نائب زمین پر۔ کیا اللہ کے ساتھ اب کوئی اور حاکم ہے۔ تم بہت کم دھیان کرتے ہو۔ (۴)

☆ اور اللہ پر بھروسہ رکھو اور اللہ کا فی ہے کام بنانے والا۔ (۵)

☆ بھلا دیکھو تو کہ جو کچھ تم بولتے ہو۔ تو کیا تم اسے اگاتے ہو یا ہم اگاتے ہیں؟

اگر ہم چاہیں تو اسے روندن کر ڈالیں اور تم سارے دن باقیں بناتے رہ جاؤ۔ (۶)

☆ تحقیق جنہوں نے کہا رب ہمارا اللہ ہے پھر اسی پر قائم رہے ان پر اترتے ہیں فرشتے کہ تم نہ ڈرو اور نہ غم کھاؤ اور خوشخبری سنو اس بہشت کی جس کا تم سے وعدہ تھا۔ (۷)

☆ کہو اے اللہ سلطنت کے مالک۔ تو جس کو چاہے سلطنت دے۔ جس سے چاہے سلطنت چھین لے اور جس کو چاہے

عزت دے اور جس کو چاہے ذلیل کرے۔ سب خوبی تیرے ہاتھ ہے بے شک تو ہر چیز پر قادر ہے۔ (۸)

☆ اور آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اللہ ہی کی ہے۔ وہ جسے چاہے بخشے اور جسے چاہے عذاب میں ڈالے اور خدا بخشنے والا مہربان ہے۔ (۹)

۱۔ قرآن مجید، ۱۶: ۹۰

۲۔ ایضاً ۲: ۳۵

۳۔ ایضاً ۱۵: ۳۵

۴۔ ایضاً ۶۲: ۶۷

۵۔ ایضاً ۳: ۳۳

۶۔ ایضاً ۶۵: ۶۴-۵۶

۷۔ ایضاً ۳۰: ۴۱

۸۔ ایضاً ۲۶: ۳۰

۹۔ ایضاً ۱۲: ۳۸

- ☆ تم کو بھلائی پہنچے سوا اللہ کی طرف سے ہے اور جو تم کو برائی پہنچے، سوا تمہارے نفس کی طرف سے ہے۔ (۱)
- ☆ اور اگر اللہ تم کو کوئی تکلیف پہنچائے تو اس کو دور کرنے والا اس کے سوا کوئی نہیں اور اگر تم پر کچھ بھلائی چاہے تو اس کے فضل کو روکنے والا کوئی نہیں۔ اور وہ بخشنے والا مہربان ہے۔ (۲)
- ☆ اور یہ کہ وہی ہنساتا اور رلاتا ہے ☆ اور یہ کہ وہی مارتا اور زندہ کرتا ہے۔ (۳)
- ☆ بندہ کے آگے اور پیچھے اس کے تلبیان ہیں جو اللہ کے حکم سے اس کی حفاظت کرتے ہیں۔ اللہ کی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ اپنے آپ کو نہ بدلیں۔ اور جب اللہ کی قوم کے ساتھ برائی کا ارادہ کرتا ہے تو وہ ٹل نہیں سکتی اور اس کے سوا ان کا کوئی مددگار نہیں۔ (۴)
- ☆ ملک پر اور خود تم پر کوئی مصیبت نہیں آتی جو پہلے سے لکھی نہ ہو ایک کتاب (یعنی لوح محفوظ) میں کہ ہم اس کو پیدا کریں گے۔ بیشک یہ اللہ کے لیے آسان ہے ☆ تاکہ جو تمہارے ہاتھ نہیں آیا اس پر غم نہ کھایا کرو اور جو اس نے تم کو دیا اس پر خوشی نہ مناد اور اللہ کسی اتزانے اور بڑائی مارنے والے کو پسند نہیں کرتا۔ (۵)
- ☆ اللہ جو چاہتا ہے مٹاتا ہے اور باقی رکھتا ہے اور اصل کتاب (یعنی لوح محفوظ) اسی کے پاس ہے۔ (۶)
- ☆ اللہ ہی کو قیامت کا علم ہے۔ اور وہی بینہ برساتا ہے۔ اور جانتا ہے جو ماں کے پیٹ میں ہے۔ اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ وہ کل کیا کرے گا اور کوئی شخص نہیں جانتا کہ کس زمین میں اسے موت آئے گی۔ بیشک اللہ ہی جاننے والا خبردار ہے۔ (۷)
- ☆ کہہ دو کہ میرے اور تمہارے درمیان اللہ ہی گواہ کافی ہے۔ وہی اپنے بندوں سے خبردار دیکھنے والا ہے۔ (۸)
- ☆ اور تم جس حال میں ہوتے ہو یا قرآن میں سے کچھ پڑھتے ہو یا تم لوگ کچھ کام کرتے ہو۔ جب اس میں مصروف ہوتے ہو ہم تمہارے سامنے ہوتے ہیں اور تمہارے پروردگار سے ذرہ برابر بھی کوئی چیز پوشیدہ نہیں ہے نہ زمین میں اور نہ آسمان اور نہ کوئی چیز اس سے چھوٹی یا بڑی مگر کتاب روشن ہے۔ (۹)

۱۔ قرآن مجید، ۷۹: ۳۰

۲۔ ایضاً، ۱۰۱: ۱۰

۳۔ ایضاً، ۳۳: ۳۳-۵۳

۴۔ ایضاً، ۱۱: ۱۳

۵۔ ایضاً، ۲۳: ۲۲-۵۷

۶۔ ایضاً، ۳۹: ۱۳

۷۔ ایضاً، ۳۳: ۳۱

۸۔ ایضاً، ۹۳: ۱۷

۹۔ ایضاً، ۶۱: ۱۰

معروف اقبال شمس عبدالحمد کمالی بھی اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ علم الہی سے متعلق اقبال کے خیالات قرآنی تعلیمات کے عین مطابق ہیں۔ لکھتے ہیں:

”زمانہ الہی اور علم الہی میں تمام اجزاء اور سطے ان کے قبل و بعد، اداراک و واحد میں جمع ہیں۔ یہ ایسا اداراک ہے جو ہر قسم کی تقسیم سے ادا رہے۔ اس میں نہ کوئی پہلے ہے نہ بعد۔ اللہ تعالیٰ کی ساری کائنات پر ادیت، زمانہ الہی کی ساری کائنات پر ادیت کی وجہ سے ہے۔ تمام کائنات اپنے جملہ مدارج و درجہ اور انواع و اقسام کے ساتھ زمانہ الہی میں بلا واسطہ موجود ہے۔ اس لیے ہر شے بلا واسطہ خدا تعالیٰ کی حضوری اور علم الہی میں ہے۔ گویا قرآن حکیم کی اصطلاح میں زمانہ الہی ام الکتاب ہے جس میں تمام ہست و بود اور تمام تاریخ از اول تا آخر اپنے جملہ ماضی، حال اور مستقبل کے ہے۔“ (۱)

اقبال، علم الہی سے متعلق، جلال الدین دوانی اور پروفیسر رائس کے خیالات سے متفق نہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ زمانہ الہی کے بارے میں یہ نظریات حقیقت زمان کو محض باہر سے دیکھنے کی مثالیں ہیں۔ ان سے ام الکتاب یا زمانہ الہی کا جو تصور بندھتا ہے وہ اصل حقیقت کو خارج سے مشاہدہ کرنے کے مترادف ہے۔ اگر ہر چیز علم الہی اور زمانہ الہی میں اس طرح اپنے ماضی حال اور مستقبل کے ساتھ موجود ہے جیسا ان نظریات سے واضح ہوتا ہے تو علم الہی ہمارے علم کی طرح محض آئینہ سا اور منفعل ہو جاتا ہے۔ ہمارے علم کا تو یہ حال ہے کہ چیز ہمارے سامنے ہوتی ہے اور ہم بالکل آئینہ کی طرح اُس کے سامنے ہوتے ہیں۔ پس وہ شے اس طرح ہمارے علم میں آ جاتی ہے جیسے آئینہ میں اس کا عکس آ جاتا ہے

”جلال الدین دوانی اور ہمارے زمانے میں پروفیسر رائس نے خدا کے علم کے بارے میں یہی تصور پیش کیا ہے۔ اس میں سچائی کا ایک عنصر ضرور موجود ہے۔ مگر اس سے ایک عمل ٹٹے شدہ، مجسم، متعین مستقبل والی کائنات کا تصور ابھرتا ہے جس میں متعین واقعات کا نظم و قاعا بل تبدیل ہے اور جس نے تقدیر اعلیٰ کی طرح خدا کی تخلیقِ خالقیت کی سست کو ہمیشہ کے لیے متعین کر دیا ہے۔ درحقیقت علم الہی کو انسانی قسم کی ہمدانی قرار دینا آئن سٹائن سے قبل کی طبعیات کے اس مکتبِ خلا کی طرح ہے جس میں بظاہر جملہ موجودات کی وحدت موجود ہے یا جو ایک آئینہ ہے جو انسانی طور پر چیزوں کی پہلے سے تشکیل شدہ تفصیل منکس کرتا ہے جن کا انکاس متناهی شعور میں صرف لکڑوں میں ہوتا ہے۔“ (۲)

اقبال کہتے ہیں کہ علم الہی کے اس تصور سے ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کے فعال اور مطلق ہونے کا تصور ختم ہو جاتا ہے اور دوسری طرف تمام خلقت بالکل بے حقیقت بن کر ازلی معلومات الہی کی بازگشت بن جاتی ہے تاریخ عالم نو بنودا واقعات، اور سچ کی حقیقی حرکت کی بجائے محض ان ازلی معلومات الہی کی کاربن کاپی یا عکس بن جاتی ہے۔ اس طرح یہ دنیا اصلی نہیں بلکہ نقلی نمونہ بن جاتی ہے۔ اس کے اسٹیج پر پہلے سے لکھا ہوا ڈرامہ اسٹیج ہوتا رہتا ہے۔ اس کے ہر کردار کا رول پہلے سے مقرر کیا ہوا ہے۔ اس لیے اس کا کوئی اپنا ذاتی رول نہیں:

۱۔ عبدالحمد کمالی، تجفیس خطبہ سوم، مشمولہ تجفیس خطبات اقبال، ص ۹۱

۲۔ تجہید لکریات اسلام، ص ۹۸-۹۹

”خدا کے علم بطور انفعالی معرفت کے، خالق ہونے کے تصور تک بھی رسائی نہیں ہو سکتی۔ اگر تاریخ کو پہلے سے طے شدہ واقعات کی ایک تصویر کہا جائے جو تاریخ بتدریج سامنے لا رہی ہے تو واقعات میں سموخ اور بدیعیت کا خاصہ ہو جائے گا نتیجتاً ہم لفظ تخلیق کا کوئی مفہوم متعین نہ کر سکیں گے جسے ہم اپنے طبع زاد عمل کے حوالے سے ہی کرتے ہیں۔“ (۱)

اقبال کے خیال میں اگر اس نقطہ نظر کو اختیار کیا جائے تو ذاتِ باری کے علم اور ہمارے علم میں کوئی نوعی فرق نہیں رہتا اس فرق کے ساتھ کہ ہم چونکہ بہت حقیر و محدود ہیں، کم کم دیکھتے ہیں اور جزواً جزواً اپنا دائرہ علم بڑھاتے ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ لاناہیت ہے، بیک جنبشِ چشم سب کچھ دیکھتا ہے اور ایک ہی ساعت میں سب کچھ سنتا ہے۔ اس ایک فرق کے سوا اس کا علم بھی اسی طرح خارجی ظہر ہے جیسا ہمارا علم۔ چنانچہ اس کا زمانہ بھی جو سب زمانوں کو محیط ہے خود ہمارے زمانہ ہی طرح منفعل عکاس بن جاتا ہے جس میں ماضی حال و نونوں موجود ہیں۔ ہمارے علم میں مستقبل نہیں آتا مگر اس کے ہم محیط علم میں تمام مستقبل بھی آ جاتا ہے۔ لہذا اقبال لکھتے ہیں:

”علم الہی کی تفہیم لازمی طور پر ایک زندہ حقیقی عمل کی حیثیت سے ہونی چاہیے جس سے اپنے طور پر موجود نظر آنے والی اشیاء نامیاتی طور پر وابستہ ہیں بلاشبہ خدا کے علم کو ایک منکسر کرنے والا آئینہ تصور کرنے سے ہم مستقبل کے واقعات کے بارے میں خدا کے پہلے سے موجود علم کو محفوظ بنا سکتے ہیں مگر یہ لازمی بات ہے کہ ہم ایسا خدا کی آزادی کی قیمت پر ہی کر پائیں گے۔ خدا کی حیاتِ حقیقی کے نامیاتی کل میں مستقبل لازمی طور پر پہلے سے موجود ہوتا ہے مگر اس کی موجودگی ایک یقینی طور پر لگے بند مے اور متعین نظام واقعات کی بجائے ایک کھلے امکان کے طور پر ہوتی ہے۔“ (۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک علم الہی اور زمان الہی کا تعلق خلقت اور اس کے ذرائعِ زمان سے خارجی نوعیت کا نہیں ہوتا۔ خارجی مشاہدہ میں تو علم خود اشیاء کی موجودگی کا محتاج اور ان کا اثر یا نتیجہ ہوتا ہے اور ہم اور اشیاء اس میں ایک دوسرے کے مقابل ظہر تے ہیں۔ اس کے برعکس ذاتِ باری تعالیٰ کا علم اشیاء کا اثر نہیں بلکہ ان کو متاثرہ و متغیر کرنے والا ہوتا ہے۔ اس علم کی فاعلانہ ہمہ گیری سے اشیاء اپنا تعین اور وجود پاتی ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ کا علم زندہ، فعال اور خلاق ہے۔ تمام خلقت اسی فعال علم کی معلومات ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کائنات کی کوئی شے اللہ تعالیٰ کے بالمقابل نہیں۔

اقبال ذاتِ مطلقہ کی صفتِ قدرت کا ملہ پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ خدا حیاتِ مطلقہ ہے اور زندگی کا خاصہ خصوصاً اس کے کمال میں تازہ آفرینی اور جدتِ کوشی ہے۔ اکثر متکلمین نے خدا کو عالم سمجھ کر عالم کل تو بنا دیا لیکن اس کے علم کو اپنے محدود علم پر قیاس کیا اور اس کی خلاق اور قدرتِ آفرینی سے چشم پوشی کی۔ آفریدہ نفوس میں بھی زندگی کی کم و بیش یہ صفت پائی جاتی ہے۔ اور ان کی خودی بھی اپنے مرکز میں آزاد ہے۔ نفوس کی خودی اور آزادی خدا کی آزادی کو محدود نہیں کرتی

کیوں کہ یہ آزادی خود فطرتِ الہیہ کا فیضان ہے۔ خدا نے نفوس کو اپنی حیات و قدرت و اختیار میں ایک گونہ شرکت کا موقع دیا:

”سچ تو یہ ہے کہ قضاء و قدر کے تمام الٰہیاتی اختلافات کا تعلق خالصتاً نظریاتی مباحث سے ہے جس میں ہمارے مشاہدے میں آنے والی اس زندگی پر ہماری نظر نہیں جواز خود عمل کی استعداد رکھتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان اناؤں کے ظہور سے جواز خود اعمال اور یوں ان اعمال کی اہل ہیں جن کا پیش از وقت تعین ممکن نہیں محیط کل انا کی آزادی پر ایک حد قائم ہو جاتی ہے۔ مگر اس پر یہ حد کوئی باہر سے لاگو نہیں ہوتی بلکہ یہ خود اسی کی تخلیقی آزادی سے پیدا ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ محدود اناؤں کو اسی بات کا اہل بناتی ہے کہ اس کی زندگی، قوت اور آزادی میں حصہ لے سکیں۔“ (۱)

علامہ اقبال اس اشکال کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو اکثر اذہان میں پیدا ہوتا ہے کہ اگر نفوس آفریدہ کے اختیار کو تسلیم کیا جائے تو خدا کی قدرت مطلقہ ناقص ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب علامہ کے پاس یہ ہے کہ کسی قسم کی غلطی بھی تحدید کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ قدرت مطلقہ کا مجرد تصور جو حقائق وجود سے الگ ہو کر قائم کیا جائے بے معنی ہو جاتا ہے۔ قرآن میں فطرت کا تصور مختلف قوتوں کے روابطِ عمل اور ردِ عمل کا تصور ہے۔ جہاں بھی ہستی ہے وہ ایک نظام کے اندر ہے۔ خدا کی قدرت کاملہ میں غیر معقول اور متلون مشیت نہیں۔

”مگر یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ قدرت کاملہ کے تصور کے ساتھ اس تحدید کے تصور کی تطبیق کیونکر کی جاسکتی ہے۔ ہمیں تحدید کے اس لفظ سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں۔ قرآن مجرد کلیات کو پسند نہیں کرتا بلکہ اس کی نظرخوش حقائق پر رہتی ہے جس کا نظریہ اضافیت نے حدید فلسفے کو سبق دیا ہے۔ تمام فعالیت خواہ وہ تخلیقی ہو یا کسی اور قسم کی ہو ایک قسم کی حد ہے جس کے بغیر یہ ممکن نہیں کہ ہم خدا کو بطور ایک موجود فعال خودی کے دیکھ سکیں۔“ (۲)

لہذا اقبال کہتے ہیں کہ:

”اگر ہم مجرد معنوں میں خدا کی قدرت کاملہ کو دیکھیں تو یہ ایک اندھی، بے راہ اور غیر محدود طاقت ہوگی جبکہ قرآن حکیم کا باہم دگر مربوط قوتوں کے نظام کی حیثیت سے فطرت کا ایک صاف اور یقینی تصور ہے۔ اس نقطہ نظر سے خدا کی قدرت کاملہ خدا کی حکمت سے مربوط ہے۔ جس کی بنا پر اس کی لامحدود طاقت اپنا اظہار کسی غیر متعین من مانے انداز سے کرنے کی بجائے ایک ہموار متناسب اور حواثر نظام میں کرتی ہے۔ قرآن خدا کو تمام غیر کارچہ قرار دیتا ہے۔“ (۳)

یہاں خبر و شر (۴) کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ جس کا کوئی تسلی بخش جواب دشوار ہے۔ دنیا میں شر، مصائب اور دکھ نظر

۱۔ تجریدِ لکریات اسلام، ص ۹۹۔ ۱۰۰

۲۔ ایضاً، ص ۱۰۰

۳۔ ایضاً

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا باب نمبر اول صفحہ نمبر ۱۸

آتے ہیں۔ اگر ذات باری تعالیٰ خیر مطلق اور قادر مطلق ہے تو یہ سب کچھ کہاں سے پیدا ہوا:
 ”یاسیت زدہ شو پنہار کے نزدیک دنیا ایک نہ فتم ہونے والی خزاں ہے جس میں ایک اندھی ارادی قوت اپنا اظہار لا
 تنہا ہی قسم کی زعمہ اشیاء میں کرتی ہے جو چند خاندنوں کے لیے اپنے ظہور کا ماتم کرتی ہیں۔ اور پھر ہمیشہ کے لیے غائب
 ہو جاتی ہیں۔“ (۱)

یوں خلیفہ عبدالکحیم کے الفاظ میں:

”فلسفہ وحید کے لیے یہ اہم ترین مسئلہ ہے۔ تکلیف و ظلم و جبر و قہر خدا کی رحمت مطلقہ کے ساتھ کس طرح ہم آہنگ ہیں،
 کوئی اس کو حل اور تجربے کی بنا پر نہیں سمجھ سکتا۔“ (۲)

اقبال نے بھی اس مسئلے میں انسان کی بے بسی کا اعتراف کیا ہے مگر ساتھ ہی انھوں نے قرآن پاک کی روشنی میں
 اس اہم مسئلے کو حل کرنے کی کوشش بھی کی ہے۔ (۳) فرماتے ہیں:

”قنوطیت اور رجائیت میں اس جہل کا ہم کائنات کے بارے میں موجود علم کی روشنی میں ابھی کوئی حسی فیصلہ نہیں
 کر سکتے۔ ہماری فکری تکمیل ایسی ہے کہ ہم چیزوں کا جزوی علم ہی رکھتے ہیں۔ ہم ان عظیم کائناتی قوتوں کی مکمل اہمیت
 کو نہیں جان سکتے جو ایک طرف تو جہاں لاتی ہیں اور دوسری طرف زندگی کو باقی رکھتے اور اسے برقرار رکھنے میں کام آتی
 ہیں۔ قرآن حکیم کی تعلیمات جو انسان کے رویوں میں بہتری کے امکانات اور فطرت کی قوتوں پر اس کے اختیار پر
 یقین رکھتی ہیں نہ قنوطیت کی حمایت کرتی ہیں اور نہ رجائیت کی۔ وہ تو بہتری پر یقین رکھتی ہیں۔ وہ ایک اضافہ پذیر
 کائنات کی تعلیم دیتی ہیں اور اس امید کو بڑھاتی ہیں کہ بالآخر انسان بدی پر فتح حاصل کر لے گا۔“ (۴)

اس طرح اقبال کے نزدیک ارادہ مطلق کی قابری اور جباریت میں کوئی شبہ نہیں کیا جاسکتا مگر اس کی کارفرمائی کے
 لیے شو پنہار کے موعے نطن سے نہیں بلکہ قرآن حکیم سے بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ قرآن نے اللہ تعالیٰ کو محض ارادہ نہیں بتلایا
 بلکہ عظیم، سمجھ اور بصیرت بھی کہا ہے۔ اس لیے وہ ہرگز بے لگام، بے قید اور کور شہوت نہیں ہے۔ اس کائنات کے مظاہر اور ان کی
 تخلیق کے پس منظر میں جو قوت ہے، اس کی عمل پیرائی میں شعور، علم اور فہم شامل ہیں اسی پر بس نہیں بلکہ وہ زبردست حکمت کا
 بھی مالک ہے (۵)

مگر ارادہ الہی علم و حکمت سے بے بہرہ اور قہمی دامن ہوتا تو بلاشبہ یہ نہایت ناقص ہوتا۔ اتنا ناقص اور گرا ہوا کہ یہ
 شہوت مطلق ہی ہوتا۔ بالکل ہی اندھا اور بہرا اور ہر عقل سے خالی۔ مگر وہ شہوت نہیں ارادہ ہے اور ارادہ وہی ہو سکتا ہے جس

۱۔ تجرید فکریات اسلام، ص ۱۰۱

۲۔ عبدالکحیم، تخیف خطبات اقبال، ص ۴۷

۳۔ دیکھئے مقالہ ہذا کے اسی باب میں ”جبر و قدر“ کی بحث صفحہ نمبر ۲۹۴ تا ۲۹۵

۴۔ تجرید فکریات اسلام، ص ۱۰۱

۵۔ عبدالحمید کمالی، تخیف خطبہ سوم، مشمولہ تخیف خطبات اقبال، مہر جہلا، اقبال اوپن یونیورسٹی، ص ۹۵

میں خود ارادیت ہونہ کہ شہوت محض کی ہی ہے اعتیاری اور بے صبری۔ شعور اور حکمت کی وجہ سے اس پر کوئی شرط اور حد عاید نہیں ہوتی اور وہ مطلق سے محدود نہیں بن جاتا بلکہ اس کی داخلی خوبی اور ذاتی کمال بے حد و حساب ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے غیر محدود ارادے اور قدرتِ کاملہ میں غیر محدود علم اور غیر محدود حکمت بھی داخل ہے۔ اسی لیے اس کی کارفرمائی میں خیر ہی خیر ہے۔

ذات باری تعالیٰ کی لامتناہیت یا لامحدویت کے حوالے سے اقبال کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے زمان و مکان سے ماوراء ہے۔ ہمارے زمان و مکان مطلق نہیں ہیں اور نہ ہی ان کی لامتناہیت مطلق ہے۔ لہذا خدا کو ان معنی میں لامتناہی نہیں سمجھا جاسکتا، جن معنوں میں ہم مکان کو لامتناہی قرار دیتے ہیں۔ روحانی مراتب کے معاملے میں وسعت کا ہوتا کسی شمارے میں نہیں آتا۔ زمان و مکان انائے مطلق کے امکانات ہیں اور اس کا بہت تھوڑا سا حصہ ہمارے ریاضیاتی زمان و مکان کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ خدا اور اس کی تخلیقی فعلیت سے باہر نہ کوئی زمان ہے اور نہ کوئی مکان اس لیے خدا کی لامحدودیت نہ زمانی ہے اور نہ مکانی۔ اس کی لامتناہیت کے معنی اس کی تخلیقی فعلیت کے لامحدود امکانات ہیں۔ معلوم کائنات تو اس کا جزوی اظہار ہے مختصر یہ کہ خدا کی لامحدودیت و لامتناہیت خود اس کے اندر ہے نہ کہ اس کے باہر۔ خدا کے باہر تو کوئی ماسوا ہے ہی نہیں جو اس کو محدود کر سکے۔

”خدا کو مکانی لامتناہیت کے مفہوم میں ہم لامتناہی تصور نہیں کر سکتے۔ روحانی قدر کے تعین میں وسعت اور پہنائی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ علاوہ ازیں، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، زمانی اور مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی۔ جدید طبیعیات فطرت کو کسی لامتناہی خلا میں واقع ساکن خیال نہیں کرتی بلکہ ایک دوسرے سے باہم مربوط واقعات کا ایک نظام تصور کرتی ہے جن کے باہمی روابط سے زمان و مکان کے تصورات ابھرتے ہیں اور یہ اس حقیقت کو بیان کرنے کا ایک مختلف انداز ہے کہ زمان و مکان وہ توجہات ہیں جو فکر، انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت پر لاگو کرتی ہے۔ زمان و مکان انائے مطلق کے امکانات ہیں جن کا ہماری زمان و مکان کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر ہی اظہار ہوتا ہے۔ خدا سے ماوراء اور اس کی غائی فعلیت سے الگ نہ تو مکان ہے اور نہ ہی زمان جو اسے دوسری اناؤں سے الگ ظہر اسکے۔ انائے مطلق نہ تو مکانی لحاظ سے لامتناہی ہے اور نہ ہی اس مفہوم میں ہمتا ہے جس طرح انسان مکان محدود اور جسامت دوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔ انائے مطلق کی لامتناہیت اس کی تخلیقی قوت کے لامتناہی اندرونی امکانات سے عبارت ہے جن کا ہماری معروف کائنات ایک جزوی اظہار ہے۔ مختصر خدا کی لامتناہیت وسیع نہیں غمیق ہے۔ وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے مگر خود یہ سلسلہ نہیں۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا دخل ہے، خود کوئی تسلسل نہیں۔“ (۱)

اگر غور کیا جائے تو ذات باری تعالیٰ کی لامحدودیت اور لامتناہیت کے حوالے سے علامہ اقبال کے یہ خیالات قرآن مجید کی آیت الکرسی بالخصوص اس کے اس حصہ کہ

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ ج (۱)

اور ذات باری کے اسم مبارک ”الحیط“ کی تفسیر ہیں۔ مگر حیرت ہے کہ طارق محمود اعوان نے اقبال کے ان خیالات پر یہ اعتراض کیا ہے:

”علامہ کے اس موقف کی بنا دراصل مذہبی مسلمات کو ریاضیاتی مقولات کے حوالے سے سمجھنا اور ان کے مابین اشتراک پیدا کرنا ہے۔ انتہاء ولا انتہار ریاضی کے مقولات ہیں۔ مذہب جن لا انتہا صفات کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے اثبات کرتا ہے وہ کیمتی، مکانی، زمانی مقولات کی نتائج نہیں بلکہ ان سے انسان کی احتیاجات وابستہ ہیں اور انسان کی حقیر استعداد اس کا احاطہ نہیں کر سکتی لیکن اس حوالے سے علامہ کا ذہن نہ اس طرف متوجہ ہوتا ہے نہ وہ اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، بلکہ حد یہ ہے کہ بالقوہ کہہ کر اس کی فعلیت کو متذکرہ دیتے ہیں۔“ (۲)

علامہ اقبال تو اپنے خیالات میں ریاضیاتی زمان و مکان کو اعتباری قرار دے رہے ہیں اور ذات باری کو اس ریاضیاتی زمان و مکان سے ماوراء قرار دے رہے ہیں:

”خدا کو مکانی لا انتہایت کے مفہوم میں ہم لامتناہی تصور نہیں کر سکتے۔ روحانی قدر کے تعین میں وسعت اور پیمائی کوئی مفہوم نہیں رکھتی۔ علاوہ ازیں جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں (۳) زمانی و مکانی لا انتہایت مطلق نہیں ہوتی۔“ (۴)

ایسے میں طارق محمود اعوان کا یہ اعتراض بے معنی ہو کر تنقید برائے تنقید کی مثال بن جاتا ہے۔

معروف اقبال شناس محمد شریف بقائے اقبال کے ان خیالات کی درست توضیح کی ہے:

”ہم خدا کو مکانی لا محدودیت کے معنوں میں غیر محدود تصور نہیں کر سکتے۔ علاوہ ازیں زمان و مکان کی لا محدودیت حتمی نہیں کیونکہ زمان و مکان ہماری شعنی افکار کا نتیجہ ہیں اقبال کی رائے میں خدا کی تخلیقی فعالیت اور ذات سے الگ زمان و مکان کا وجود ہی نہیں۔ اس لیے ہمارے زمان و مکان کا خدا کی ذات پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ خدا سے بڑھ کر کوئی عظیم ہستی نہیں جو اسے محدود و محصور کر سکے۔ خدا پایندہ زمان و مکان انسانی خودی کی طرح محدود نہیں۔ کائنات خدا کی تخلیقی سرگرمی کے باطنی امکانات کے جزوی اظہار کا نام ہے۔ ہم مختصر طور پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کی لا محدودیت وسیع ہونے کی بجائے عیس ہے۔“ (۵)

خلیفہ عبدالکیم اقبال کے اس تصور کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

”اشکال یہ ہے کہ فرد بغیر تحدید کے نہیں ہو سکتا۔ انفرادیت کا لازمی مدعی یہ معلوم ہوتا ہے کہ فرد محصور و محدود ہو اس لیے

۱۔ قرآن مجید، ۲۰۲۵،

۲۔ طارق محمود اعوان، ”خطبات اقبال میں مذہبی مشاہدات اور اس کی تنقید“، مشمولہ اقبالیات، شمارہ ۴، جلد ۳، جنوری مارچ ۱۹۹۷ء، ص ۱۱۸

۳۔ یکے کے مقابلہ کے ذریعہ نظر بآب میں ”زمان و مکان“ کے مباحث

۴۔ تجرید فکر یا تہ اسلام، ص ۸۵

۵۔ محمد شریف جٹا، خطبات اقبال ایک جائزہ، ص ۵۲

ذات مطلق یا انائے مطلق پر اس کا اطلاق کیسے ہو سکتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ مشکل خدا کو زمان و مکان کے اندر رکھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن زمان و مکان اضافی زاویہ ہائے نگاہ ہیں اور خدا کی ذات پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ خدا کی لائق زمانی اور مکانی نہیں ہے۔ ہر قسم کے لائق خدا کے اندر ہے مگر خدا اس کے اندر نہیں خدا کے باہر کوئی ماسوا نہیں جو اس کو محدود و محصور کر سکے۔“ (۱)

پروفیسر ڈاکٹر امین میری حمل نے اقبال کے اس تصور کو ذات باری کی لائقیت کا ادراک کرنے میں مدد و معاون قرار دیا ہے۔

”اس طور میں ایک اہم تصور مضمر ہے۔ یہ تصور خدا کی لائقیت کا ادراک کرنے میں مدد و معاون ہو سکتا ہے۔“ (۲)

پروفیسر عبدالحمید کمالی نے بھی، ذات باری کی لائقیت پر اقبال کے خیالات کا صحیح تجزیہ کیا ہے۔

”باری تعالیٰ کا غیر محدود اور ہر انتہا سے پرے ہونا اپنی نوعیت اور کیفیت میں زمان و مکان سے بالکل علیٰ غلاف ہے۔ زمان اور مکان کے سانچے تو اللہ تعالیٰ کی مخلوق کے لیے ہیں۔ ہر خلقت کسی نہ کسی زمان اور کسی نہ کسی مکان میں ہوتی ہے۔ ذرا زیادہ غور سے اس حقیقت پر نظر ڈالی جائے تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ خلقت کے پیچھے اللہ تعالیٰ جو خلاق عمل ہے، زمان اور مکان اس کے دہ پہلو ہیں۔ زمان کا سلسلہ یکے بعد دیگرے تخلیق ہونے والی اشیاء سے بنتا ہوا نظر آتا ہے۔ چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ زمان و مکان انائے مطلق یعنی ذات باری تعالیٰ کے عمل کے ممکنات ہیں۔

جہاں تک اللہ تعالیٰ کی ذات ہے وہ ان دونوں سے مادری ہے۔ ہماری اپنی جو انکس ہیں وہ مکان کے کسی نہ کسی مقام اور زمان کی کسی نہ کسی ساعت میں ہوتی ہیں۔ گویا ہم اور ہماری انکس زمان و مکان سے محصور ہیں لیکن اللہ تعالیٰ اور اس کی انائے مطلق کو اس طور قطعاً قیاس نہیں کیا جاسکتا اس طرح تو وہ خود اپنی مخلوق کے محاذی اور بالقابل آ جاتا ہے۔

ہماری ذات مکان کے ایک حصہ میں ہوتی ہے۔ اور ہمارا مشہود جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ مکان میں ہمارے بالقابل ہوتا ہے۔ یہ ہمارے مشاہدہ کی حقیقت اور ساخت ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کے علم اور مشاہدہ کو اسی طور سمجھا جائے تو مکان کے ایک مقام پر اور اس کی مخلوق ایک دوسرے کے بالقابل ہو کر برابری میں آ جاتے ہیں اور یہ لغو خیال ہے۔“ (۳)

قرآن مجید میں خدا کو نور کہا گیا ہے۔ (۴) اقبال بھی اپنے انداز میں، حقیقت مطلق کو نور قرار دیتے ہیں مگر وہ اس سے ذات باری کی ہر جگہ موجودگی کی بجائے، ذات باری کی مطلقیت مراد لیتے ہیں۔ (۵)

جہاں تک ذات باری کی مادرایت کا تعلق ہے، تو اقبال ذات باری کی مادرایت کا اقرار کرتے ہیں یعنی اُن کے

۱۔ عبدالکیم، ڈاکٹر، خلیفہ، تخلص خطبات اقبال، صفحہ ۶۵، ۶۴

۲۔ امین میری، حمل، پروفیسر، ڈاکٹر، صہیر جبریل، مہتر، جمہور اکڑ محمد ریاض، ص ۱۳۰

۳۔ عبدالحمید کمالی، تخلص خلیفہ سوم، مشمول تخلص خطبات اقبال، مرتبہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، ص ۹۵

۴۔ ترجمہ فکریات اسلام، ص ۸۴۔ ۸۵

نیر دیکھیے مقالہ ہذا صفحہ ۲۳۷ تا ۲۳۸

۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ہذا میں ”وحدۃ الوجود“ کی بحث صفحہ ۱۳۹ تا ۱۴۵

نزدیک یہ عالم، خدا کا عین نہیں لیکن ساتھ ہی وہ اس بات کا بھی اظہار کرتے ہیں کہ یہ عالم ذات باری سے منفصل بھی نہیں۔
بقول ڈاکٹر سید عبداللہ:

”علامہ کے نزدیک کائنات (اور انسان) خدا نہیں لیکن اس سے اسے جدا بھی نہیں جس حد تک وہ اپنے مسلک کے لوگ

اسے مانتے ہیں۔“ (۱)

حقیقت مطلق کی صفات کے حوالے سے اقبال نے اپنی شاعری میں، صوفی شعراء کی طرح، کثرت سے تو بات نہیں کی مگر پھر بھی کچھ ایسے اشعار مل جاتے ہیں جن سے، صفات الٰہی کے بارے میں اقبال کے ذہنی رجحانات کا اندازہ لگایا جاسکتا

ہے۔

پیش این نور اربمانی استوار

حی و قائم چوں خدا خود را شمار (۲)

آمر و خالق بروں از امر و خلق

ماز شب روزگاراں خست خلق؟ (۳)

درویش خالی از بالا و زیر است

ولے بیرون او وسعت پذیر است (۴)

دوام حق جز اے کار او نیست

کہ او را این دوام از جستو نیست (۵)

خدائے زندہ بے ذوقی سخن نیست

جلی ہائے او بے انجمن نیست (۶)

اقبال کے ان اشعار سے ذات باری تعالیٰ کی ان صفات کا اثبات ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ہی وقیم یعنی زندہ اور قائم ہے، وہ آدمرو خالق ہے، اُس کی تخلیق جاری و ساری ہے، اللہ تعالیٰ کا دوام کسی جستو کا نتیجہ نہیں بلکہ وہ خود دلچ اور العیون ہے؛ وہ

۱۔ عبداللہ سید، ڈاکٹر، مختلف خطبات اقبال، ص ۲۹۲

۲۔ کلیات اقبال قاری، ۶۰۷

۳۔ ایضاً، ص ۶۰۸

۴۔ ایضاً، ص ۵۳۶

۵۔ ایضاً، ص ۵۶۳

۶۔ ایضاً، ص ۵۶۵

ذوقِ سخن رکھتا ہے یعنی بےسیر ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ذاتِ باری وجودِ مطلق اور نورِ السموات ہے۔

مجھ مطلق دریں دیر مکافات

کہ مطلق نیست جز نور السموات (۱)

حقیقت مطلقہ لازدال ولا مکان ہے، وہ وحدتِ شکست ہے:

یکے را آں چناں صد پارہ دیدیم

عدد بہر شمارش آفریدم (۲)

اقبال کی اصطلاح میں ذاتِ باری خودی مطلق ہے اور حیات اس کی ایک صف ہے۔

خودی تعویذ حفظ کائنات است

نخستیں پر تو ذاتِ حیات است (۳)

خودی زانمازہ ہاے مافزون است

خودی داں گل کہ تو بینی فزون است (۴)

زمان کے نقطہ نظر سے حقیقت مطلقہ ابدی اور لازمان ہے:

ضمیر زندگی جادوانی است

پچشم ظاہرِش بینی زمانی است (۵)

شب و روزے کہ داری نہ ابد زن

فغانِ صبحگاہے بر خرد زن (۶)

حیاتِ مہ نفس بحرِ روانے

شعور د آگہی او را کرانے (۷)

حیاتِ آتش، خودی ہا چوں شرر ہا

چو انجم ثابت د اندر سفر ہا (۸)

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ۵۴۶

۲۔ ایضاً ص ۵۴۸

۳۔ ایضاً ص ۵۵۲

۴۔ ایضاً ص ۵۵۵

۵۔ ایضاً

۶۔ ایضاً

۷۔ ایضاً ص ۵۴۳

۸۔ ایضاً ص ۵۵۲

- جدا از غیر و ہم دایست غیر
 گم اندر خویش و ہم پیوست غیر (۱)
 فلک را لرزه برتن از فر او
 زمان و ہم مکاں اندر بر او (۲)
 نصیب مشیت خاکے او قنّاد است (۳)
 چراغے در میان سینه تست
 چه نور است این که در آینه تست؟ (۴)
 خودی از کائنات رنگ و بو نیست
 حواس ما میان ما و او نیست (۵)



توحید

توحید، وحدت سے بنا ہے۔ جس کے معنی ایک ماننا اور ایک سے زیادہ ماننے سے انکار کرنا ہے۔ شریعت کی زبان میں یہ عقیدہ رکھنے کا نام توحید ہے کہ: باری تعالیٰ اپنی ذات، صفات اور مخلد اوصاف و کمالات میں یکتا ہے اور بے مثال ہے۔ اُس کا کوئی سا جہی یا شریک نہیں، کوئی اُس کا ہم پلہ یا ہم مرتبہ نہیں۔ صرف وہی با اختیار ہے۔ اُس کے کاموں میں کوئی دخل نہیں دے سکتا اور نہ ہی اُسے کسی قسم کی امداد کی ضرورت ہے۔ حتیٰ کہ اس کے نہ اولاد ہے، نہ وہ کسی سے پیدا ہوا ہے، وہ اپنی شانِ ربوبیت میں منور ہے۔ اس کے کسی وصف میں اور خاص طور پر اس کی ربوبیت میں اس کا کوئی شریک نہیں۔ عبادت اور بندگی کے لائق بس وہی ہے۔ اس کا کوئی سا جہی اور ہسر نہیں۔ (۱)

اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے تمام مضمرات اسی عقیدہ توحید کی تفسیر و توضیح دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کا اسلامی نظریہ وحدۃ الوجود، (۲) وجدان (۳) تصورِ زمان و مکان، (۴) ذاتِ باری تعالیٰ بطورِ اتائے کامل، (۵) نظریہ جبر و قدر، (۶) اور ان کی بیان کردہ صفاتِ باری تعالیٰ، (۷) کا مرکز و محور عقیدہ توحید ہی کا اثبات ہے۔ سچ کہا ہے ڈاکٹر امین میری ہمل نے کہ:

”اگر اقبال کے انکار کو کسی نظام کے تابع کہا جائے تو وہ نظام عقیدہ توحید ہے۔“ (۸)

اقبال نے اپنے خطبات میں عقیدہ توحید ہی کی ترجمانی کرتے ہوئے ذاتِ باری کو مطلق حقیقت قرار دیا ہے اور اسی عقیدے کی روشنی میں وہ اللہ تعالیٰ کی انفرادیت (۱۱)، آزادِ تخلیقی ارادہ، قدرتِ کاملہ، خلافت، علمِ الہی، اُس کے اختیارِ کل اور ماورائیت کے اثبات کی سعی نہ صرف فلسفیانہ استدلال سے کرتے ہیں بلکہ قرآن و حدیث سے بھی اسناد لاتے ہیں۔ (۹) مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے درست کہا ہے۔

۱۔ ابوبکر جابر الجعفی، الأشیخ عقیدۃ المؤمن مترجم، نسیب الرحمن، راولپنڈی، تنظیم الدعوة الی القرآن والحدیث، سن ۱۴۰۳ھ، ۱۰۳۔

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہدائیں ”وحدۃ الوجود“ کے مباحث صفحہ ۱۳۹۵۔

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہدائیں ”وجدان“ کے مباحث صفحہ ۱۹۰۴۔

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہدائیں ”زمان و مکان“ کے مباحث صفحہ ۲۲۹۲۔

۵۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہدائیں ”خودی“ کے مباحث صفحہ ۲۳۰۲۔

۶۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہدائیں ”جبر و قدر“ کے مباحث صفحہ ۲۹۳۵۔

۷۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہدائیں ”صفاتِ باری تعالیٰ“ کے مباحث صفحہ ۳۲۱۵۔

۸۔ امین میری ہمل، ڈاکٹر، پروفیسر، مہر جبریل، مترجم: ڈاکٹر محمد ریاض، ص ۱۱۶۔

۹۔ ان تمام امور پر گذشتہ ادراک میں بحث ہو چکی ہے۔

”حقیقت یہ ہے جب میں خدا کی نسبت علامہ کے تصورات پڑھتا ہوں تو معاً خیال گزرتا ہے کہ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کی

تلفیظاً تغیر و تفریح مطلق انا کے وصف سے بہتر کوئی دوسری نہیں ہو سکتی۔“ (۱)

اقبال مثنوی ”اسرار خودی“ کے انگریزی ترجمے کے تعارف میں لکھتے ہیں۔

”خدا خود ایک فرد ہے۔ وہ غیر معمولی، یکساں اور بے نظیر فرد ہے۔“ (۲)

یہ بیان، اسلامی تصور حقیقت مطلق اور عقیدہ توحید کے عین مطابق ہے۔ مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدا کی شخصیت سے ہماری مراد کیا ہے اور اگر وہ فرد ہے تو غیر معمولی، یکساں اور بے نظیر فرد کیسے ہے۔ اقبال نے اس سوال کا جواب اپنے خطبات میں بڑی خوبی سے دیا ہے، اور بڑی وضاحت سے یہ بتایا ہے کہ ذاتِ الہ کا تصور کیا ہے اور وہ کس طرح ایک یکساں و بے مثال فرد ہے۔ دراصل اقبال نے ذاتِ باری کی واحدیت اور انفرادیت ہی کے اثبات کی خاطر اُسے ایک ”انا“ (Self) قرار دیا ہے۔ اقبال نے بڑی وضاحت سے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ذاتِ باری کی خودی کی نوعیت کیا ہے۔ (۳) اقبال حقیقت مطلق کے قرآنی تصور پر توجہ مبذول کرتے ہیں اور سورہ اخلاص پیش کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ انائے مطلق کی انفرادیت پر زور دینے کے لیے قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے اور اس کی توضیح سورہ اخلاص کی صورت میں کرتا ہے۔ (۴) اقبال تصور توحید کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک مکمل بے مثل اور یکساں فرد کا تصور لازمی طور پر اس معاندانہ رجحان تولید سے برتر ہونا چاہیے جو فردیت کا ملکہ کی راہ میں مزاحم ہوتا ہے۔ مکمل خودی کی یہ خصوصیت قرآن کے تصور خدا کے بنیادی عناصر میں سے ایک ہے اور قرآن اسے بار بار دہراتا ہے۔ (۵) اسی طرح اقبال آیت نور سے بھی ذاتِ باری کی فردیت پر استدلال کرتے ہیں۔ (۶) ادویوں وہ دراصل توحید یعنی رب کائنات کی وحدانیت اور انفرادیت کا اثبات چاہتے ہیں۔

اقبال، ذاتِ باری کی لاشریک وحدانیت کے قائل ہیں اور توحید کے خالص اسلامی تصور کے داعی ہیں۔ لہذا خطبہ پنجم میں اس عقیدہ کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”جو تک نہ بنیادی طور پر ذہن میں رہنا چاہیے وہ یہ ہے کہ بخوشی جوئے خداؤں کے وجود کو بھی تسلیم کرتے تھے اگرچہ وہ اُن

۱۔ سعید احمد اکبر آبادی، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، ص ۷۷

2. Nicolson, R.A, The Secrets of the Self, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1975, P.17.

۳۔ دیکھیے مقالہ پڑا صفحہ ۲۳۰ تا ۲۳۹

۴۔ تجلیدِ فکریات اسلام، ص ۸۳

اس کی تفصیل گزشتہ ادوارق میں گزری ہے۔

۵۔ تجلیدِ فکریات اسلام، ص ۸۴

۶۔ ایضاً، ص ۸۴ تا ۸۵

کی پوجائیں کرتے تھے۔ مگر اسلام ہر طرح کے مجوٹے خداؤں کے وجود کا منکر ہے۔" (۱)

اسی طرح خطبہ ششم میں فرماتے ہیں:

"نئی شہادت نے دنیا کی وحدت کی بنیادی اصول توحید میں دریافت کی۔ یہ (اسلام) کسی تخت و تاج کی بجائے خدا سے وفاداری کا مطالبہ ہے اور خدا پر ہی زندگی کے تمام مطلق روحانی بنیادوں کا انحصار ہے۔ خدا سے وفاداری کا مطلب خود انسان کی مثالی قدرت سے وفاداری ہے۔ جیسا کہ اسلام نے سمجھا ہے زندگی کی مطلق روحانی اساس ازل ہی اور تکمیل و جوع میں اپنا اظہار کرتی ہے۔" (۲)

اقبال، جب ذات باری کو محیط کل، زندگی اور فکر کا منہ اور غنی عن الغلین (۳) کہتے ہیں تو یقیناً توحید ہی کا پرچار کر رہے ہوتے ہیں۔

اقبال، توحید کو ذات باری کی "اتنا" سے متعلق کرتے ہیں اور اس طرح ذات باری کی فردیت کے ذریعے اُس کے وجود کا اثبات کرتے ہیں۔ اس پر اقبال سورۃ اخلاص اور آیہ نور (۴) کے علاوہ دعا اور نماز سے بھی اشتہاد کرتے ہیں۔

"وَقَالَ رَبُّكُمُ اسْتَجِبْ لَكُمْ (۳۰-۶۰)

"اور تمہارے رب نے فرمایا ہے مجھے پکارو، میں تمہاری دعا قبول کروں گا۔"

قَدْ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ (۲۱۸۶)

"اور جب پوچھیں آپ سے (اے میرے حبیب) میرے بندے، میرے متعلق تو (انہیں بتاؤ) اور میں (ان کے)

بالکل نزدیک ہوں، قبول کرتا ہوں دعا و دعا کرنے والے کی جب وہ دعا مانگتا ہے۔" (۵)

اقبال توحید پر ذات باری تعالیٰ کے ذاتی اسم "اللہ" سے بھی اشتہاد کرتے ہیں:

"اتنا" مطلق کی انفرادیت پر زور دینے کے لیے قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے۔" (۶)

یوں اقبال نے، توحید کی تفسیر اور اثبات کے ضمن میں فلسفیانہ انداز کو بروئے کار لاتے ہوئے، قرآن مجید کی روشنی

میں، عالمانہ بحث کر کے اسلام کی تشکیل جدید کی سعی مشکور کی ہے۔ کیتھ کریگ (Kenneth Cragg) لکھتے ہیں:

"تصانیب اقبال جدید فکر کی روشنی میں اساسی ارکان اسلام کی تشریح و توضیح کی کوشش پر مبنی ہیں اور وہ شہادت کے وہ

معانی بتاتا ہے جس سے بعض متجدد مسلمان بھی دمگ رہ جاتے ہیں۔" (۷)

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۱۷۴

۲۔ ایضاً ص ۱۸۰-۱۸۱

۳۔ ایضاً ص ۷۴-۷۵

۴۔ گذشتہ اوراق میں یہ حوالے آچکے ہیں۔

۵۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۳۵

۶۔ ایضاً ص ۸۳

اس طرح اقبال کے افکار میں ذات باری تعالیٰ کے تمام مباحث کم و بیش اسی اثبات و تفسیر توحید پر مبنی ہیں۔ اقبال نے اسلام کے اس عظیم الشان عقیدہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے، اپنے تصور حقیقت مطلق کے خد و خال اس طور پیش کیے ہیں کہ اس سے ذات باری کی وحدانیت و انفرادیت کے اثبات کی فلسفیانہ راہ ہموار ہوتی ہے تو ساتھ ہی ساتھ اسلامی عقیدہ توحید کی حقانیت ثابت ہوتی ہے۔

اقبال نے خطبات کے علاوہ اپنی شاعری میں بھی عقیدہ توحید کی وضاحت کی ہے۔

روئے بالکم یکن باید قوی

تا تو در اقوام بے ہمتا شوی (۱)

آنکہ ذاتش واحد است و لا شریک

بندہ اش ہم در نازد با شریک (۲)

لیکن زیادہ تر اشعار اس عقیدہ کی توضیح پر نہیں بلکہ انسان بالخصوص مومن پر اس عقیدہ کے اثرات کی توضیح پر مبنی ہیں۔ اس طرح بقول سید نواب عالم بارہوی:

”اقبال نے اس عقیدہ کی جو تعبیر کی ہے وہ بڑی نرالی ہے، اقبال نے یہ فلسفہ پیش کیا ہے کہ توحید سے خدا کی وحدانیت کا اقرار اور ہر قسم کے کفر و شرک سے انکار کو ہوتا ہی ہے لیکن دراصل اسی عقیدے سے کائنات میں انسان کی عظمت و بزرگی قائم ہوتی ہے۔“ (۳)

اقبال کے نزدیک عقیدہ توحید وحدت خدا کا مظہر ہوتے ہوئے انسان کی انفرادی زندگی کو بھی وحدت بنا دیتا ہے اور مذہبی سیاسی احزاب کو یکساٹی بخشتا ہے لہذا وہ مثنوی رموز بے خودی میں یہ عنوان قائم کر کے اس مطلب پر مبنی اشعار لکھتے ہیں:

”وَر معنی اینکه جمعیت حقیقی از محکم گرفتن نصب العین

ملیہ است و نصب العین امت محمدیہ حفظ و نشر

توحید است“ (۴)

اقبال کے نزدیک عقیدہ توحید زندگی کے انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے۔ اُن کے مطابق یہ تصور

۱۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۱۶۴

۲۔ ایضاً

۳۔ نواب عالم بارہوی، سید کریم، بصیرت اقبال، راولپنڈی پیپ بورڈ پرنٹرز، ۱۹۹۲ء، ص ۱۵۶۔

۴۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۱۳۷

اسلام کے لیے موجب قوت رہا ہے اور اسلام کا خلاصہ یہی عقیدہ ہے، لہذا وہ اس تصور کو بار بار بیان کرتے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان رقمطراز ہیں:

”توحید کے عقیدے کے ذہنی اور تمدنی مضمرات بے شمار ہیں جن کی نسبت اقبال نے اشارے کیے ہیں۔ اسی سے اخلاقی اور عمرانی نصب العینوں کا تعین ممکن ہوا اور یہی تمام اداروں کی اچھائی برائی کو جاننے کا معیار قرار پایا۔ یہی وہ حرکی اصول ہے جو قذافیہ حیات کو ترقی کی راہ پر لے جانے کا ضامن ہے۔ اسی کی بنیادوں پر آزادی، مساوات اور اخوت کے اصول کو عملی جامہ پہننا نصیب ہوا۔ توحید کے عقیدے کا عمل سے گہرا تعلق ہے۔“ (۱)

مسئلہ توحید قرآن حکیم کے بنیادی اور اساسی موضوعات میں سے ہے۔ اس مسئلے کو ثابت کرنے کے لیے اگرچہ قرآن حکیم کی متعدد آیات و بیانات میں دلائل و براہین قاطعہ موجود ہیں لیکن ”سورۃ الاخلاص“ جس کو سورہ توحید بھی کہا جاتا ہے، میں اللہ رب العزت نے اپنی توحید کا جو جامع تصور عطا فرمایا ہے وہ کسی اور مقام پر نہیں۔

اس سورہ میں توحید کے پانچ بنیادی ارکان بیان کیے گئے ہیں۔ اگر ان پانچ ارکان اور اجزاء کو ملا لیا جائے تو عقیدہ توحید مکمل ہو جاتا ہے لیکن اگر ان میں سے کسی ایک رکن کی خلاف ورزی عقیدہ ہو جائے تو عقیدہ میں شرک داخل ہو جاتا ہے۔ (۲)

اقبال نے اپنے خطبات میں اسی سورت سے، توحید پر استدلال کیا ہے۔ (۳) اور مثنوی ”رموز بے خودی“ میں تفسیر سورہ اخلاص کا پورا ایک باب قائم کر کے اس سورہ کی ہر آیت سے حاصل ہونے والی حکمت کو بڑے بلیغ انداز میں پیش کیا ہے۔ (۴)

دین اسلام میں عقیدہ توحید کا سادہ اور بنیادی مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے سوا تمام معبودوں کی نفی کی جائے اور صرف اللہ تعالیٰ کے معبود حقیقی ہونے کا اثبات کیا جائے۔ (۵) اسی توحید خالص کا اظہار کلمہ شہادت میں ہوا ہے:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

یعنی اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں۔

اس کلمے میں اللہ تعالیٰ کے سوا تمام معبودوں کی نفی اور اللہ کے معبود حقیقی و برحق ہونے کا اثبات کیا گیا ہے۔ اس کی شہادت اللہ تعالیٰ نے خود قرآن مجید میں دی ہے:

۱۔ یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روح اقبال، ص ۳۹۸

۲۔ محمد طاہر القادری، ڈاکٹر، پروفیسر، عقیدہ توحید اور حقیقت شرک، لاہور، مہتاب القرآن، پہلی یکشنبہ ۲۰۰۵ء، ص ۴۴

۳۔ تجدد نگریات اسلام، ص ۸۳

۴۔ کلیات اقبال قاری، ص ۱۵۶۔ ۱۶۵

۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے ”قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں“، از سیدنا ابو الاعلیٰ مودودی، لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء

”اللہ اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں ہے۔“ (۱)

اور

”(تو اے پیغمبر!) یقین رکھو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔“ (۲)

اقبال کی شاعری میں یہ کلمہ توحید طرح طرح سے اپنے جلوے دکھاتا ہے اور وہ بار بار اس کے ذریعے اعلانِ توحید کرتے ہیں۔

خودی کا سر نہاں لا اِلہ الا اللہ

خودی ہے تنق فساں لا اِلہ الا اللہ

یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے

منم کدہ ہے جہاں لا اِلہ الا اللہ (۳)

یوں اقبال کے نزدیک اصولِ توحید کائنات اور روحانی زندگی کا فعال عنصر ہے جس سے کثرتِ حقائق کی درست توجیہ ممکن ہے۔ اثباتِ توحید کے بغیر حیات اپنے مرکزی نقطے سے محروم رہتی ہے جس کے بغیر اس کا تحقق و کمال ممکن نہیں۔ ذاتِ الہی وہ حقیقتِ واحدہ ہے جس میں تمام عام معین ہے۔ اُس کی ذات تمام اشیائے عالم سے زیادہ بسیط اور ان سب کا خفا ہے۔ حقیقی وجود صرف اُسی کا ہے وہ نقص و قید کی تنگی سے پاک ہے۔

اقبال توحید کو اپنا اور اپنی جماعت کا سرمایہٴ افتخار بتاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ توحید کے منبعِ ہی سے اخلاق و تمدن کے چشمے پھوٹتے ہیں اور مسلم قوم کی سیاست و معیشت کی فلک بوس عمارت اسی بنیاد پر تعمیر ہوتی ہے۔

ملجہ بیضاتن و جاں لا اِلہ

ساژ مارا پردہ گرداں لا اِلہ

لا اِلہ سرمایہٴ اسرار ما

رشتہ اش شیرازہٴ افکار ما (۴)

اقبال کا کہنا ہے کہ توحید کے عقیدے سے نفسِ انسانی میں یہ استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ غائب سے اپنا تعلق قائم کرے جو حاضر سے زیادہ حقیقی ہے۔ غیب پر ایمان انسان کو منزلیں طے کرانے میں مدد و معاون رہا ہے۔ ذاتِ واجب سے وابستہ ہو کر خود انسان کی صلاحیتیں بروئے کار آتی ہیں جو اُس کی زندگی کو با معنی بنادیتی ہیں۔ (۵) اصولِ توحید وہ نکتہ ہے جس

۱۔ قرآن مجید، ۱۸۰

۲۔ ایضاً: ۱۹

۳۔ کلیاتِ اقبال، اردو، ص ۵۲

۴۔ کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۹۲

۵۔ یوسف حسین خان، روحِ اقبال، ص ۳۰۰

کے گرد عالم چکر کاٹ رہا ہے۔ فطرت کے گونا گوں افعال کا مقصد و منہاجی ہے۔ کائنات و حیات کا معہ اسی سے مل ہو سکتا ہے۔ جب تک کہ انسان لا الہ کا رمز شناس نہ ہو جائے، اس وقت تک وہ ماسوا اللہ کی غلامی سے آزاد نہیں ہو سکتا اور نہ اپنی ذات کا تحقق کر سکتا ہے۔

نظراً اودا بر عالم لا الہ

انتہائے کار عالم لا الہ (۱)

لاولاً احتساب کائنات

لاولاً فتح باب کائنات

ہر دو تقدیر جہان کاف و نوں

حرکت لازماً زائداً سکون (۲)

اقبال کے نزدیک زندگی کا جلال و جمال اسی توحید کی مختلف شاخیں ہیں۔ یہ عقیدہ فرد کو لاہوتی اور ملت کو جبروتی بناتا

ہے

ملتے چوں می شود توحید مست

قوت و جبروت می آید بدست (۳)

فرد از توحید لاہوتی شود

ملت از توحید جبروتی شود

ہر دواز توحید می گیرد کمال

زندگی ایس را جلال آں را جمال (۴)

دیکھیے: اقبال کس طرح شاعری کی زبان میں عقیدہ توحید کی تفصیل بیان کر رہے ہیں۔ نہ صرف عقیدہ توحید بیان ہو رہا ہے بلکہ اقبال کا تصور حقیقت مطلق بھی واضح ہو رہا ہے۔ یہاں جو اقبال توحید کے اثر سے فرد کے لاہوتی اور ملت کے جبروتی بننے اور زندگی کے جلال و جمال حاصل کرنے کا ذکر کر رہے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ قومی، جبار،

۱۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۱۳۹

۲۔ ایضاً ص ۸۱۳

۳۔ ایضاً ص ۸۱

۴۔ ایضاً ص ۸۰

جلیل اور جمیل ہے۔ جب بندہ عقیدہ توحید پر ایمان لاتا ہے اور اس عقیدے میں پختہ ہو جاتا ہے تو اللہ بندے کو اپنی یہ صفات عطا کر دیتا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ

غالب و کار آفریں کار کشا کار ساز (۱)

اقبال کا عقیدہ ہے کہ توحید پر کامل ایمان لانے سے اللہ بندے کو وہ قوت عطا کرتا ہے کہ یہ توحید اُس کے ہاتھ میں برہنہ شمشیر بن جاتی ہے اور وہ ہر قسم کے خوف اور حزن و یاس سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

چو عصائے لا الہ آری بدست

ہر ظلم خوف را خواہی شکست (۲)

نقطہ اودار عالم لا الہ

انجائے کار عالم لا الہ (۳)

نیم و شک میرد عمل گیرد حیات

چشم ی بیند ضمیر کائنات

چوں مقام عبدہ محکم شود

کاسہ دریوزہ جام جم شود (۴)

منم کدہ ہے جہاں اور مرد حق ہے خلیل

یہ نکتہ وہ ہے کہ پوشیدہ لا الہ میں ہے (۵)

بند غیر اللہ را نواں شکست

تازہ از ہنگامہ اد کائنات (۱)

بہت مرد فقیر از لا الہ (۱)

تا نہ رح لا الہ آید بدست

پیش غیر اللہ لا گفتن حیات

قوت سلطان و میر از لا الہ

۱۔ کلیات اقبال اردو، ص ۴۴۴

۲۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۴۲

۳۔ ایضاً ص ۱۳۹

۴۔ ایضاً ص ۹۲

۵۔ کلیات اقبال اردو، ص ۳۹۵

عقیدہ توحید اللہ کے سوا تمام معبودوں یعنی غیر اللہ کی نفی اور معبود حقیقی یعنی اللہ کی وحدانیت کا اثبات کرتا ہے۔ اور لا الہ الا اللہ اسی نفی و اثبات کا مظہر ہے جس کا اظہار ”لا“ اور ”الا“ کے ذریعے ہوا ہے۔ صوفیاء نے ان کلمات سے نفی و اثبات کے خوب معنی اور نکتے پیدا کیے ہیں۔ اقبال بھی انہی روایات کے امین ہیں۔ لہذا انھوں نے بالخصوص اپنی فارسی شاعری میں اس نفی و اثبات سے خوب فائدہ اٹھایا ہے اور ان سے طرح طرح کے اسرار و رموز بیان کیے ہیں۔ اقبال ”لا“ اور ”الا“ کے ذریعے انتہائی دلکش انداز میں غیر اللہ کی مکمل نفی اور حقیقت مطلق، اللہ کا اثبات کرتے ہوئے عقیدہ توحید کے پُرچار کافرینہ انجام دیتے ہیں۔

نکتہ کی گویم از مردانِ حال آتساں را لا حلال الا بحال
لا و الا احتسابِ کائنات لا و الا فتحِ بابِ کائنات (۳)

لا و الا ساز و برگِ امتاں
نفی بے اثباتِ مرگِ امتاں (۴)

ہر کہ اندر دستِ او تیغِ لاست
جملہ موجودات را فرما نرواست (۵)

نہادِ زندگی میں ابتدا لا انتہا الا
پیامِ موت ہے جب لا ہوا الا سے بیگانہ (۶)

مشہوری ”پس چہ باید کرداے اقوامِ شرق“ کی نظم ”لا الہ الا اللہ“ (۷) جس کے چیدہ چیدہ اشعار پیش کیے گئے ہیں، تو پوری عقیدہ توحید کے بیان پر مشتمل ہے اور پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے۔ اس طرح بقول پروفیسر ڈاکٹر ابن میری شمل۔
”اقبال عمر بھر توحیدِ الہ اپنے رہے اور خدا تعالیٰ و قیوم سے استمداد کرتے رہے۔ عقیدہ توحید سے ان کے بقول مومن کو تقویت ملتی ہے۔ انھوں نے شہوی رموز بخودی، بال جبریل اور پس چہ باید کرد، وغیرہ میں یہ نکات بار بار واضح کیے

۱۔ کلیاتِ اقبال فارسی ۸۱۲

۲۔ ایضاً ص ۸۸۱

۳۔ ایضاً ص ۸۱۳

۴۔ ایضاً ص ۸۱۵

۵۔ ایضاً ص ۸۱۵

۶۔ کلیاتِ اقبال اردو ص ۵۷۶

۷۔ کلیاتِ اقبال فارسی ص ۸۱۳-۸۱۵

ہیں کہ توحید مسلمانوں کو غیر معمولی ایمانی قوت مہیا کرتی ہے یہ مرد مسلمان کے ہاتھ میں ایک مضہیر برہنہ ہے۔ یہ عقیدہ اگر مومن کے تن میں مکمل طور پر سرایت کر جائے وہ ہر قسم کے خوف و حزن سے محفوظ رہتا ہے۔ (۱) اور ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں:

”توحید کے عقیدے کے ذہنی اور تمدنی مضمرات بے شمار ہیں جن کی نسبت اقبال نے اشارے کیے ہیں۔ اسی سے اخلاقی اور عمرانی نصب العینوں کا تعین ممکن ہوا اور یہی تمام اداواروں کی اچھائی برائی کو جانچنے کا معیار قرار پایا۔ یہی وہ حرکی اصول ہے جو قلاء حیات کو ترقی کی راہ پر لے جانے کا ضامن ہے۔ اسی کی بنیادوں پر آزادی، مساوات اور اخوت کے اصول کو عملی جامہ پہننا نصیب ہوا۔ توحید کے عقیدے کا عمل سے گہرا تعلق ہے۔“ (۲)

یوں اقبال کے خطبات اور شاعری میں سے عقیدہ توحید کے اثبات، تفسیر و توضیح اور اس تصور کی عظمت و جلالت پر جتنی یہ نکات اس حقیقت کا ناقابل تردید ثبوت ہیں کہ اقبال، عقیدہ توحید پر کامل ایمان رکھتے تھے۔ یہ حقائق اور ایک مستشرق اقبال شناس کا یہ بیان کہ:

”اقبال عمر بھر عقیدہ توحید الہیہ پر رہے اور خدائے ہی دعووم سے استمداد کرتے رہے۔“ (۳)

اُن لوگوں کے لیے لمحہ فکریہ ہے جو وحدۃ الوجود کی غیر اسلامی توضیح کو اقبال کے اسلامی وحدۃ الوجود پر جتنی تصویر حقیقت مطلق (۴) پر منطبق کرتے ہوئے اسے خطرناک شرک قرار دیتے ہیں۔ (۵)



۱۔ ابن سیرین شمس، ڈاکٹر، پروفیسر، مجاہد جری، مترجم: ڈاکٹر محمد ریاض، ص ۱۱۸

۲۔ یوسف حسین خان، ردہج اقبال، ص ۳۹۸

۳۔ مکمل اقتباس اور حوالہ ایسی گزرا ہے۔

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہذا میں ”وحدۃ الوجود“ کے مباحث صفحہ ۱۳۹۲۵۴

۵۔ مثلاً دیکھیے الطاف احمد اعظمی کی کتاب ”خطبات اقبال“۔ ایک مطالعہ پوری کتاب میں اسی موقف کو ثابت کرنے میں زور قلم صرف کیا گیا ہے۔

باب سوم

اقبال اور مغربی فلاسفہ

کانٹ (KANT)

منطقی ایجابی فلاسفہ کے نزدیک ہمارا سارا علم ہمارے حواس تک محدود ہے اور یہ اس حد تک محدود ہے کہ جو چیز بھی ہمارے دائرہ حواس سے خارج ہے، اس کا فہم ہم کبھی حاصل نہیں کر سکتے۔ مابعد الطبیعیات کا علم بھی چونکہ ہمارے احاطہ ادراک میں نہیں آ سکتا لہذا اس کا حصول ناممکن ہے اور اسی لیے یہ علم ناممکن ہے۔ یونانی اریٹایت پرستوں سے لے کر انیسویں صدی تک مختلف قسم کی تنقیدیں مابعد الطبیعیات کے مسائل پر کی جاتی رہی ہیں۔ (۱) اگر ہم جدید فلسفہ پڑھیں تو David Hume اور کانٹ Kant دو ایسے مفکر ملیں گے جنہوں نے مابعد الطبیعیات کا اخراج علمیاتی بنیادوں پر کیا۔ کانٹ نے مابعد الطبیعیات کے علم کو ناممکن قرار دیا۔ اُس کے خیال میں مابعد الطبیعیات کا علم اس لیے ناممکن ہے کہ انسان یا انسانی ذہن کی مخصوص ساخت ہی کچھ اس قسم کی ہے کہ وہ مادرائی حقیقت کا علم حاصل نہیں کر سکتا۔ انسانی ذہن جس شے کا بھی علم حاصل کرے گا وہ منظر ہوگی، شے فی نفسہ کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ علم صرف حسی تجربہ کے دائرہ تک ہی محدود رہے۔ (۲) کانٹ کہتا ہے کہ ہماری علم حاصل کرنے کی صلاحیتیں صرف مظاہر تک محدود ہیں۔ ہم عقلی اور فکری سطح پر حقیقت مطلقہ کا یقین نہیں کر سکتے۔ (۳) انسانی ذہن پوری کائنات کا مکمل علم، مربوط فہم حاصل کرنا چاہتا ہے۔ چونکہ ذہن انسانی کائنات سے متعلق حصول علم کے لیے کافی حسی ذرائع نہیں رکھتا اس لیے یہ اس طرح کے حسی تجربے کے مادار جا کر حقیقت مطلقہ کا سراغ لگانا چاہتا ہے انسانی تجربہ تو صرف انسان کو مظاہر کا علم ہی فراہم کرتا ہے پھر بھی اس کا ذہن اسے اس بات سے مطلع رکھتا ہے کہ ایک نایک مطلق وجود یا حقیقت جو حقیقتاً شے فی نفسہ (عین) ہوا یا یقینی وجود رکھتی ہو اور یہ کہ یہی شے فی نفسہ ہر مذہب کے لیے ایک حقیقی بنیاد/فریم کا کام دیتی ہو۔ مگر ذہن انسانی حقیقت مطلقہ کو محسوس کیے جانے کے لیے مناسب آلات سے لیس نہیں ہے اور یہ کہ انسان اپنے تجربے کے دنیا سے مادار جا کر اس حقیقت کو پانے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اشیائے فی نفسہ چونکہ غیر محسوس ہوتی ہیں اور اسی لیے یہ تجربے کی زد میں نہیں آ پائیں چنانچہ انسان اس کائنات کے پس پشت کسی حقیقت مطلقہ سے ہمیشہ ہی نا علم/لا اداری ہی رہتا ہے۔ کانٹ کا استدلال یہ تھا کہ چونکہ مابعد الطبیعیاتی طور پر کوئی حقیقی وجود انسانی علم کی دسٹرس سے باہر کی چیز ہے۔ (کانٹ کا مشہور مقولہ کہ مابعد الطبیعیات ناممکن ہے) اس لیے کانٹ کے نظام فکر کو ہم مابعد

۱۔ دیکھیے: فلسفے کے بنیادی مسائل از قاضی قیصر الاسلام صفحہ ۳۸۲ تا ۳۹۱

تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول از قاضی قیصر الاسلام صفحہ ۳۹۲ تا ۳۹۷

فلسفہ جدید کے خدا و خال مرتبہ پروفیسر خوب غلام صادق صفحہ ۱۱۹ تا ۱۲۷

2. Kant Immanuel, Critique of Pure Reason, Eng Tr: N K. Smith, London, Macmillan, 1963, P. 93.

۳۔ فہم احمد، ذاکر، ”منطقی اثباتیت“ مشمولہ فلسفہ جدید کے خدا و خال، مرتبہ پروفیسر خوب غلام صادق، ص ۳۶

الطبیاتی لا اوریت کے معروف فلسفوں سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ (۱)
بشیر احمد ڈار لکھتے ہیں:

"With regard to God, Kant thinks that it is not possible to prove the existence of a God as a personal being. The idea of God is to Kant the expression of the need of reason for a perfect unity. But it is difficult for him to accept the traditional methods of proving. His existence, for, according to him, we thereby overstep the limits of experience. What is not the object of experience cannot be known or proved to exist. He takes up all the three forms of proof for the existence of God and refutes them one by one and arrives at the conclusion that mere conceptual thought cannot give us any knowledge of the reality of soul, God and the world. (2)

جرمنی میں عقلیت کی انتہا پسندی نے جس کے مبلغ ولف وغیرہ تھے، مذہب میں سے عقائد کو اس لیے نکال پھینکا کہ یہ ناقابل ثبوت تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اخلاقیات میں نظریہ افادیت Utilitarianism نے جنم لیا جس کی رو سے وہی اخلاق معتبر نظر رہے جس سے انسان کو مادی فائدہ پہنچے۔ اور آخر کار عقلیت پسندی نے عقیدہ ایمان کو مکمل طور پر ختم کر دیا اور یوں لادینیت کا دور دورہ شروع ہوا۔ کانٹ کے عہد میں یہی صورت حال تھی۔ چنانچہ اس جرمن نابینہ نے انسانی عقل کا تنقیدی جائزہ لینا ضروری سمجھا اور اپنی کتاب عقل محض کی تنقید Critique of pure reason میں انسانی عقل کی حدود کو بے نقاب کر کے یہ ثابت کیا کہ عقل کا دائرہ عمل لا محدود نہیں ہے۔ لہذا یہ دنیا کی ہر شے یا حقیقت کا علم و شعور حاصل کرنے کی استطاعت نہیں رکھتی۔ کانٹ کے اس تنقیدی جائزہ سے عقلیت پسندوں کی تمام کاوشوں کو خاک میں ملا کر رکھ دیا۔ (۳)

اقبال، چونکہ خود عقلیت کی انتہا پسند روش کو رد کرتے ہیں۔ (۴) لہذا وہ کانٹ کے اس کردار کے معترف ہیں:

”جرمنی میں عقلیت کا مذہب کی حلیف کے طور پر ظہور ہوا مگر اسے جلد ہی احساس ہو گیا کہ مذہب کا اعتقادی پہلو دلیل و برہان کا قائل نہیں ہو سکتا۔ اس کا صرف ایک ہی حل تھا کہ عقیدے کو مذہب کی مقدس دستاویز سے الگ کر دیا جائے۔ مذہب سے عقیدے کو ہٹا دینے سے اخلاق کا افادہ پہلو سامنے آیا اور یوں عقلیت نے لادینیت کی فرمانبرداری کو مستحکم کر دیا۔ جرمنی میں کانٹ کی پیدائش کے وقت الہیات کا کچھ ایسا ہی حال تھا۔ (اس کی کتاب ”تنقید عقل محض“ نے

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، جدید فلسفہ مغرب، حصہ اول، صفحہ ۳۳۲، ۳۳۳

2. Dar, B. A., Iqbal and Post- Kantian Voluntarism, Lahore, Bazm-i-Iqbal, 1956, P.23.

۳۔ محمد معروف، ڈاکٹر، علم اور ادروائی تجزیہ (تسمیل) مشمولہ تسمیل خطبات اقبال، ص ۷۷

۴۔ دیکھیے مقالہ مذہب، باب نہر دوم میں ”وجدان“ کے مباحث صفحہ ۱۹۰ تا ۱۹۰

جب انسانی عقل کی تحدیدات کی وضاحت کی تو عقلیت پسندوں کا قیام کام دھرے کا دھرا رہ گیا۔ لہذا کانٹ کو جرمنی کے لیے بجا طور پر خدا کا عظیم ترین عطیہ قرار دیا گیا ہے۔“ (۱)

تاہم، اقبال، کانٹ کے انکار مابعد الطبیعیات کے نظریے سے کسی طور متفق نہیں جس نے کانٹ کو ذات باری کے علمی یا شعوری امکان کے انکار کی منزل تک پہنچایا اور وہ اس امر سے اتفاق نہ کر سکا کہ ہم حقیقت مطلقہ کا ادراک کر سکتے ہیں۔ (۲) اقبال اپنی نظریات پر زبردست تنقید کرتے ہوئے مابعد الطبیعیات اور مذہب کا اثبات کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ عام تجربی علم سے بھی آگے علم کے اور بھی مراتب ہیں جن کے ذریعے، حقیقت مطلقہ کے ادراک تک رسائی حاصل کی جاسکتی ہے۔ محمد سبیل عمر لکھتے ہیں:

”کانٹ کو مابعد الطبیعیات کا علم ممکن نظر نہیں آتا تھا۔ اس کا سبب کانٹ کے خیال میں یہ تھا کہ محسوس کے سواچونکہ کسی اور معلوم کی تجربی تصدیق ممکن نہیں لہذا محسوس کے سوا اور کسی حقیقت کا قطعی علم بھی ممکن نہیں۔ اقبال نے یہاں یہ بحث بڑھایا کہ اگر مذکورہ تجربے کا دائرہ وسیع تر کر دیا جائے اور محسوسات کے علاوہ تجربے کی کسی اور نوع اور کسی ذہب کا اثبات کیا جائے تو امکان علم سے یہ انکار بھی اثبات میں بدل سکتا ہے۔ اس دائرہ میں وسعت پیدا کرنے کے لیے اقبال کہتے ہیں کہ انسان کا ایک اور بھی داخلی یا باطنی تجربہ ہے جسے وقوف مذہبی (Religious Experience) یا وقوف سری (Mystical Expenence) کہا جاتا ہے یا وجدان کا نام دیا جاسکتا ہے۔“ (۳)

کانٹ کے برخلاف جس نے علم کو صرف تجربی حقیقت تک محدود کر دیا، اقبال کا عقیدہ ہے کہ انسان حیات مطلق کا ادراک عقل محض اور قوت مدد کے سے حاصل نہیں کر سکتا بلکہ ایک غیر معمولی تجربے کے ذریعہ حاصل کر سکتا ہے جس کو ”وجدان“ یا ”عشق“ کہتے ہیں۔ عشق اس جذب و شوق اور جوش و عمل کا نام ہے جو کسی مقصد کی لگن میں ہو۔ عشق وہ نور ہے جو ایک ذرہ بے مایہ پروا لگی سکھاتا اور زندگی کی شب تاریک کو فروزاں کر دیتا ہے۔ عشق کی تادیب سے عقل کی سرکشی و ہرزہ گردی دور ہوتی ہے۔ عشق سے وہ جرات پیدا ہوتی ہے جو انسان کو خدائی کارا زدان بناتی اور اسے خدا سے قریب تر کرتی ہے۔ عشق کائنات میں حسن و جمال تلاش کرتا ہے اور انسانی فطرت کو کمال پر پہنچاتا ہے۔ جذبہ عشق انسان اور ذات مطلق کی انفرادیت کو باقی رکھتا اور دونوں میں ایک لطیف پردہ حائل کرتا ہے۔

کانٹ نے اپنی کتاب ”Critique of pur Reason“ میں یہ سوال اٹھا کر کہ ”کیا مابعد الطبیعیات ممکن ہے“ اس کا جواب نفی میں دیا تھا۔ اپنے اس منفی جواب کے ضمن میں اس نے جو وجوہات پیش کیں وہ ان خصوصیات پر مبنی ہیں جو

انجیل و فکریات اسلام میں ۱۹

2 See "The Mission of Ghazali, Kant and Iqbal" by Dr. M. Maruf, The Pakistan Times, 20 Oct, 1978.

۳۔ محمد سبیل عمر، خطبات اقبال۔ نئے تاثر میں ص ۹۶۔

ہمارے علم سے مخصوص ہیں۔ کانٹ کہتا ہے کہ ہمارا علم زمان و مکان سے متعین ہوتا ہے کیونکہ عالم دو لازمی اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہے۔ یعنی اشیاء اور اشیاء میں تغیرات۔ اشیاء بغیر مکان کے ہمارے لیے ناقابل فہم ہیں۔ ہم تمام اشیاء کو مکان کے اندر ہی دیکھتے ہیں۔ اشیاء بذات خود کیا ہیں ہم نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں ایک بلند تر وسیلہ علم کی ضرورت ہوگی اور اشیاء کو مکان کے غلاف سے نکالنا ہوگا۔ اس طرح اشیاء کے تغیرات کے لیے زمان کو مقدم تسلیم کرنا پڑے گا کیونکہ کوئی تغیر بغیر زمان کے ممکن نہیں ہے۔ اگر زمانہ نہیں تو تغیر نہیں۔ علاوہ ازیں کانٹ کے نزدیک زمان و مکان معروضی حقیقتیں نہیں ہیں۔ وہ حقیقت کا ادراک کرنے کے لیے صرف ہمارے شعور یا ہماری جہتیں ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ موضوعی ہیں اور موضوع یعنی ناظر سے علیحدہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتیں۔ اب اگر زمان و مکان موضوعی ہیں اور سب اشیاء زمان و مکان میں ہیں تو گویا جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ صرف مظاہر ہیں اور اشیاء جیسی کہ وہ خود ہیں یا بالفاظ دیگر ”شے کمائی“ یا شے بذاتہ ہمیشہ ہماری گرفت سے بچ نکلتی ہے۔ ہم اس حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے جو نہائی یا مطلق ہے۔ مابعد الطبیعیات اگر اس نہائی یا مطلق حقیقت یعنی ”شے کمائی“ کو جاننے کی کوشش ہے تو یہ ناممکن ہے۔ (۱)

انہی وجوہات کی بنا پر کانٹ نے مابعد الطبیعیات کا انکار کیا اور اس بات کا بھی قائل نہ ہوسکا کہ ذات باری کا ادراک ممکن ہے۔ اقبال، کانٹ کے اس موقف سے اتفاق نہیں کرتے۔ اقبال کے نزدیک وجدان (۲) کے ذریعے نہ صرف مابعد الطبیعیات کا اثبات ممکن ہے بلکہ اس کے ذریعے حقیقت مطلقہ تک رسائی بھی ممکن ہے۔ ان کے نزدیک حقیقت کا مکمل اور صحیح ادراک عقل اور فکر کے ذریعے تو واقعی ناممکن ہے اور محض تجربی اور عقلی طریقہ مابعد الطبیعیاتی مسائل میں قطعاً کارآمد نہیں۔ مگر وجدان کے ذریعے ان امور میں دستگاہی حاصل کی جاسکتی ہے۔ اقبال کے نزدیک ہمارے حسی تجربے کی عام سطح ہی وہ واحد سطح نہیں جو علم کا داحذ ذریعہ قرار پائے، بلکہ اس کے علاوہ بھی تجربے کی بلند تر سطحیں ممکن ہیں جو وجدانی بصیرت عطا کرتی ہیں۔ (۳) اس وجدانی بصیرت ہی کے ذریعے مذہبی عقائد و حقائق اور ذات باری تعالیٰ کا ادراک و اثبات ممکن بنتا ہے۔ اقبال نے اپنے پہلے خطبے ”علم اور مذہبی مشاہدہ“ دوسرے خطبے ”مذہبی واردات کے انکشافات کا فلسفہ معیار“ پانچویں خطبے ”مسلم ثقافت کی روح“ اور ساتویں خطبے ”کیا مذہب کا امکان“ میں ان امور پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

اقبال بتاتے ہیں کہ جدید دور کا انسان دراصل اپنی عقلی سرگرمیوں کے نتائج سے مکمل طور پر مسحور ہونے کی بنا پر باطنی لحاظ سے روحانیت سے محروم زندگی گزار رہا ہے۔ (۴) کانٹ کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ وہ اپنے بنیادی تنقیدی اصولوں پر عمل

۱۔ عشرت حسن النور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۲۷-۲۸ نیز P. 72-87 Critique of Pure Reason

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا کے باب ”مردوم میں“ وجدان“ کے مباحث صفحہ ۱۴۹-۱۵۰

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ہذا کے باب ”مردوم میں“ وجدان“ اور ”زمان و مکان“ کے مباحث صفحہ ۱۴۹-۱۵۰

۴۔ تجدید نگریات اسلام، ص ۲۲۲

بہرا ہوتے ہوئے ذاتِ باری کے علمی یا شعوری امکان سے منکر رہا۔ وہ اس حقیقت سے اتفاق نہ کر سکا کہ ہم علمی طور پر ذاتِ باری تعالیٰ کا ادراک کر سکتے ہیں اور اسے جان سکتے ہیں۔ اس کی وجہ وہ علمی میراث تھی جو اسے مغرب کے تجربی رویے سے ملی۔ چنانچہ اس کے نتائج منفی رہے اور وہ کوئی مثبت نتائج مرتب کرنے سے قاصر رہا۔ اس کے برعکس غزالی نے حتمی فکر سے مایوس ہو کر تصوف یعنی فکرِ کلی کا سہارا لیا اور مذہب کے بارے میں مثبت پہلو تلاش کرنے میں کامیاب ہو گیا۔

”غزالی اور کانٹ میں ایک بنیادی فرق ہے۔ کانٹ اپنے بنیادی اصولوں کی پاسداری کرتے ہوئے خدا کے بارے میں علم کے امکان کی توثیق نہ کر سکا جبکہ غزالی نے تجویزی فکر میں اس کی امید نہ پا کر صوفیانہ تجربے کی طرف رجوع کیا اور یوں مذہب کے لیے ایک الگ دائرہ کار دریافت کر لیا۔ نتیجتاً اس نے سائنس اور مابعد الطبیعیات سے الگ خود مختص حیثیت میں مذہب کے زغور رہنے کے حق کو دریافت کر لینے میں کامیابی حاصل کر لی۔“ (۱)

اس طرح اقبال تصوف (روحانی واردات) کی وقعت سے آگاہ کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ عقلی استدلالی اور حسی تجربے سے ماوراء وجدان کی سطح بھی ہے کہ جسے طے کر کے حقیقتِ اسلیب تک رسائی حاصل کی جاسکتی ہے۔ اس طرح اقبال، قرآن وحدیث اور اعلیٰ اسلامی تصوف سے روشنی لیتے ہوئے، فلسفیانہ انداز میں استدلالی علم اور تجربے کی عام سطح سے بلند تر وجدانی تجربے کی سطحوں کو ثابت کرتے ہیں اور یوں مابعد الطبیعیات کے امکان اور ذاتِ باری تعالیٰ کے ادراک کے اثبات کی راہ ہموار کرتے ہوئے کانٹ کے استدلال کا مسکت جواب دیتے ہیں۔

اقبال، کانٹ کے اس خیال سے تو پوری طرح متفق ہیں کہ زمان و مکان معروضی نہیں ہیں، ایسا کوئی موجود بذاتِ خدا نہیں ہے جس میں اشیاء واقع ہیں اور نہ موجود بذاتِ زمان ہی ہے جو ایک خط کی طرح ہو جس پر ہم حرکت کرتے ہوں۔ کانٹ کی طرح، اقبال کے نزدیک بھی زمان و مکان موضوعی ہیں۔ (۲) لیکن جہاں کانٹ زمان و مکان کی موضوعیت سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ہمارا سارا علم صرف مظاہر یعنی اشیائے ظاہری ہی کا ہے، تو یہاں اقبال کانٹ سے اختلاف کرتے ہیں کہ ”شے کا ہی“ یعنی حقیقتِ شے کا علم ممکن نہیں:

”کانٹ کا نظریہ آسانی کے ساتھ قبول کرنا ممکن نہیں۔ یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ سائنس کے نئے انکشافات کے پیش نظر کانٹ کی سوچ کے علمی الزم، عقلی بنیادوں پر الہیات کا ایک نظام استوار کرنا ممکن ہے۔ مثلاً یہ کہ مادہ اپنی مابیت میں روشنی کی مضبوط لہروں یعنی نوری امواج سے عبارت ہے، کائنات محض فکر کا ایک عمل ہے، زمان و مکان متناہی ہیں اور ہیزن برگ کا فطرت کے غیر متحین ہونے کا اصول۔ مگر ہمارے موجودہ مقاصد کے لیے ضروری نہیں کہ ہم اس نقطہ پر تفصیل سے روشنی ڈالیں۔“ (۳)

۱۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۱۹

۲۔ ملاحظہ ہو مقالہ ”ذرا بابت دوم میں ”زمان و مکان“ کی بحث ص ۱۹۱ تا ۲۲۹

۳۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۲۱۶

اس طرح جہاں تک تجربے کی عام سطح کا تعلق ہے تو اقبال، کانٹ کے اس خیال سے اتفاق کرتے ہیں کہ مابعد الطبیعیات ممکن نہیں۔ لیکن وہ ساتھ ہی یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا تجربے کی یہ عمومی سطح ہی وہ واحد سطح ہے کہ جس سے علم حاصل ہو سکتا ہے:

”کانٹ کا موقف صرف اسی صورت میں قابل قبول ہوگا جب ہم یہ فرض کر لیں کہ تمام تجربات سوائے معمول کے تجربے کے ناممکن ہیں۔ چنانچہ واحد سوال جو سامنے آئے گا وہ یہ ہے کہ کیا تجربے کی معمول کی سطح پر ہی علم کا حصول ممکن ہے۔“ (۱)

اقبال اس سوال کے جواب میں کہتے ہیں کہ تجربے کی معمول کی سطح ہی حصول علم کی واحد سطح نہیں ہے۔ اس ضمن میں اقبال، ہسین کے عظیم مسلم صوفی فلسفی، محی الدین ابن عربی کا یہ چونکا دینے والا قول بلیغ پیش کرتے ہیں کہ:

”خدا محسوس و مشہود اور کائنات معقول ہے۔“ (۲)

نیز مسلمان صوفی شاعر، عراقی (۳) کا زمان و مکان سے متعلق نظریہ پیش کرتے ہیں جو زمان و مکان کے متعدد نظامات کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ یعنی اس ایک نظام کے علاوہ جس سے ہم باخبر ہیں، زمان و مکان کے اور بھی بہت سے نظامات ہیں۔ حتیٰ کہ ایک وہ زمان و مکان بھی ہے جو صرف ذات الہیہ سے منسوب ہے۔ (۴) لہذا یہ عین ممکن ہے کہ ہم جسے کائنات یا عالم خارجی کہتے ہیں عقل ہی کی ایک تعبیر ہو۔ بالکل اسی طرح تجربات و محسوسات کے ایسے مراتب کا وجود بھی ناممکن نہیں جو اپنے ربط و نظم کے لیے زمان کو مکان کے کسی مختلف نظام کا تقاضا کرتے ہوں یعنی ایسے مراتب جن میں ہمارے عام طبعی سطح کے عقل کو نہ تو دخل ہو نہ ہی ہم اس کے ذریعے ان مراتب کا تجزیہ کر سکیں۔

عشق کی تقویم میں عمر رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام (۵)
احوال و مقامات پہ موقوف ہے سب کچھ
ہر لحظہ ہے سالک کا زمان اور مکاں اور (۶)

۱۔ تجدید نگریات اسلام، ص ۲۱۶۔ ۲۱۷

۲۔ ایضاً، ص ۱۷

۳۔ اصل میں محمود اشنوی۔ دیکھیے مقالہ مذکور صفحہ ۹۳ احادیث نمبر ۲

۴۔ تجدید نگریات اسلام، ص ۲۱۷ نیز ۹۳

۵۔ کلیات اقبال، اردو، ص ۴۲۰

۶۔ ایضاً، ص ۴۸۶

اسی روز شب میں الجھ کر نہ رہ جا

کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں (۱)

اقبال کے خیال میں زمان و مکاں کا مفہوم وجود کے فرقی مراتب سے بدلتا جاتا ہے۔ زمان و مکاں جامد، نسل اور نہ بدلنے والے شئون نہیں ہیں جبکہ کانٹ انھیں ایسا ہی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمارا سارا علم انہی قوابل یا سانچوں میں ڈھلتا یا متعین ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک زمان و مکاں کے یہ شئون یا جہات خود ہم سے برتر یا فرد تر ہستیوں کے تعلق سے نئے مفہوم کی گنجائش رکھتے ہیں اور نتیجتاً تجربے کا ایک ایسا درجہ بھی ہو سکتا ہے جو ہمارے معلوم زمان و مکاں کی قیود سے آزاد ہو:

”کانٹ کے شے بذاتہ اور شے بھی کہ ہمیں نظر آتی ہے کے بارے میں کانٹ کے نقطہ نظر میں ہی مابعد الطبیعیات کے امکان کے بارے میں اٹھنے والے سوال کی صحیح نوعیت پوشیدہ ہے۔ مگر اس وقت کیا صورت حال ہوگی جب معاملہ اس کے الٹ ہو جیسا کہ کانٹ نے سمجھ رکھا ہے۔ عین کے عظیم مسلم صوفی محی الدین ابن عربی کا قول بلغ ہے کہ خدا ”محسوس و مشہود“ اور کانٹ ”معتقل“ ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی، مفکر اور شاعر عراقی نظام ہائے مکاں اور نظام ہائے زمان کی کثرت پر اصرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زمان اور مکاں کی بات کرتا ہے۔ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ جسے ہم خارجی دنیا کہتے ہیں محض ہماری عقل کی آفریدہ ہو اور انسانی تجربے کے کئی دوسرے مدارج بھی ہوں جو زمان و مکاں کے دوسرے نظاموں نے کسی اور انداز میں ترتیب دے رکھے ہوں۔“ (۲)

اس طرح، زمان و مکاں، جنہیں کانٹ نے تمام تجربات کے سانچے قرار دیا تھا، اقبال کے نزدیک سکونی اور معین نہیں ہیں۔ ان کا مفہوم نفسی قوتوں میں اضافے یا کمی کے ساتھ ساتھ بدلتا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کانٹ نے علم کو جس عام ”مکانی زمانی“ تجربے کی سطح تک محدود کیا تھا، اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں ہو سکتی ہیں۔ بے شک مابعد الطبیعیات ممکن نہیں ہے اگر عام تجربے ہی تجربے کی واحد اور آخری سطح قرار پائے۔ لیکن اگر تجربے کی ایسی سطحیں ممکن ہیں جو ”زمانی مکانی“ تعینات سے آزاد حقیقت فی نفسہ کا انکشاف کرتی ہیں، تو پھر مابعد الطبیعیات بھی ممکن ہے۔ لہذا اقبال کا کہنا یہ ہے کہ تجربے کی عام سطح سے بلند تر بھی ایک سطح ہے جو وجدانی تجربے کی سطح ہے۔ وجدانی تجربہ ایک تادری تجربہ ہے جو اپنی مثال آپ ہے اور بنیادی طور پر دوسرے تجربوں سے مختلف ہے جو نہ ادراک ہے نہ فکر۔ وجدان میں ہم فکر و ادراک کی حدود سے ماوراء چلے جاتے ہیں۔ وجدان ہم پر ایک ایسی حقیقت منکشف کرتا ہے جو نہ تو ادراک کی گرفت میں آتی ہے اور نہ فکر کی (۳) علامہ کے نزدیک وجدان سے نفس کی ماہیت واضح ہوتی ہے۔ عام میل جول میں انسان ایک دوسرے کے اعمال کو مروجہ اصولوں کے مطابق جانچنے ہیں اور دوسروں کے متعلق وہی باتیں سمجھ میں آتی ہیں جن کے متعلق عمومی

۱۔ کلیات اقبال اردو، ص ۳۹۰

۲۔ تجدید فکر، ریاست اسلام، ص ۲۱۷

۳۔ عشرت حسن انور، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۳۵

تصورات قائم ہو سکیں۔ کسی شخص کی حقیقی انفرادیت نہ گفتگو میں آ سکتی ہے اور نہ سمجھ میں آ سکتی ہے۔ نفس کو جب اپنی خلوت اور یکساں میں حقیقت مطلقہ سے ربط پیدا ہوتا ہے اس وقت اس ماہیت کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس قسم کا روحانی وجدان فرد یا جماعت کی زندگی میں انقلاب پیدا کر سکتا ہے بغیر اس کے کہ وہ کسی منطق کی گرفت میں آ سکے۔ یہ وجدان لازمانی ہوتا ہے، لیکن زمانے کو درگروں کر دیتا ہے۔ حقیقت مطلقہ عقلی تصورات اور الفاظ کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ (۱) مگر وجدان کے ذریعے اس تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہے۔

”مذہبی زندگی کی انتہا یہ ہے کہ ہم فرد کو ایک ایسی خودی کے طور پر دریافت کریں جو اس کی تصوراتی سطح پر قابل بیان روزمرہ کی عادی فردیت سے کہیں زیادہ گہری ہو۔“ ”حقیقی ذات“ سے تعلق کی بنا پر خودی اپنی انفرادیت، اپنی باہد الطبیعیاتی حیثیت کو دریافت کرتی ہے اور اسے احساس ہوتا ہے کہ اس مرتبے اور حیثیت میں زیادہ بلند مقامات کے حصول کے امکانات کیا ہیں۔ ٹھیک طور پر یوں کہیں گے کہ تجربہ جو اس انکشاف کی طرف لے جاتا ہے وہ اس عقلی حقیقت کو تصوراتی سطح پر منظم نہیں کرتا، یہ ایک بین حقیقت ہے، ایک رویہ ہے جو اس باطنی حیاتیاتی تہذیبی کے باعث پیدا ہوتا ہے جو منطقی حدود کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ وہ بذات خود ایک نئی دنیا تشکیل کرنے والے یادینا کو ہلا دینے والے عمل میں خود کو متفلسف کرتا ہے اور محض اسی صورت میں اس لازمانی تجربے کے تصویات حرکت زمان میں خود کو جذبہ کر لیتے ہیں اور تاریخ ان کے مشاہدے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ یوں نظر آتا ہے کہ ”حقیقت“ تک تصورات کے ذریعے سے پہنچنا کوئی بالکل سنجیدہ طریق کار نہیں ہے۔ سائنس کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ اس کے برقی ٹیلی (الیکٹرون) کوئی حقیقی شے ہیں یا نہیں۔ پھر محض نشانات یا اشارات محض ایک روایت بھی ہو سکتے ہیں۔ صرف مذہب ہی جو لازمی طور پر ایک طریق زندگی ہے حقیقت تک پہنچنے کا سنجیدہ انداز ہے۔“ (۲)

اقبال کہتے ہیں کہ تاریخ فکر انسانی میں ہر دور اور مختلف خطوں سے تعلق رکھنے والے کلامان مذہب اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ شعور انسانی کے طبعی مراتب کے قرب و جوار میں بعض دوسرے مراتب بھی بالقوہ موجود رہتے ہیں۔ جن میں انسان مادی علاقے سے مادراء ہو کر ازلی وابدی حقیقت عظمیٰ کی نہ صرف معرفت بلکہ اس سے اتصال بھی حاصل کر سکتا ہے۔ لہذا ان مراتب کی موجودگی سے اگر بعض ایسے مشاہدات ممکن ہوں جو ہمارے لیے علم کا ذریعہ بن سکیں تو پھر یہ رائے سرتا سر حق بجانب ہوگی کہ مذہب یعنی روحانی نظام و مراحل محسوسات و مدركات کے ایک اعلیٰ اور برتر مرتبے سے عبارت ہے۔ اس لیے ہمیں چاہیے کہ اس مسئلے پر حدود و تنجیدگی سے غور کریں اور اس کے تمام پہلوؤں کا علمی جائزہ لیں۔

”ہر زمانے کے اور تمام ممالک کے مذہبی تجربے کے باہرین کی شہادت یہ ہے کہ ہمارے عموماً شعور سے بالکل وابستہ ایک ایسا شعور بھی ہے جس میں بڑی صلاحیتیں اور امکانات ہیں۔ اگر اس قسم کے حیات بخش شعور اور علم افروز تجربے کے امکانات کو کھول دیں تو مذہب کے امکان کا سوال بطور ایک اعلیٰ تجربے کے بالکل جائز ہو جائے گا اور وہ ہماری

سجیدہ توحید کا مرکز بن سکے گا۔“ (۱)

اس طرح بقول ڈاکٹر عشرت حسن انور۔

”اقبال کے لیے مذہبی صداقتیں بنیادی ہیں اور انہیں اہمیت رکھتی ہیں۔ اقبال ان ہی صداقتوں کا اثبات کرتا چاہتے ہیں۔ صرف نظریہ اور محض حسی تجربہ، دونوں ہی ان صداقتوں کا اثبات کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ کانت کے برخلاف اقبال علم کو عملی و تجربی حقیقت یعنی محسوسات تک محدود کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں بلکہ وہ اس سے آگے جاتے ہیں۔ ایک شاعر فلسفی کی حیثیت سے، اپنے زور بیاں کے ساتھ وہ اسلامی صوفی کے دروازے پر دستک دیتے ہیں تاکہ باری تعالیٰ کا اسرار ذات کا، اس کے اختیار اور معاد کا براہ راست انکشاف ہو۔ اس طرح مسیح مطلق کے وجود اور اس کی حقیقت کو ثابت کیا جاسکتا ہے اور اس کی ماہیت کا تحقق ہو سکتا ہے، لیکن یہ صرف ایک غیر معمولی تجربے کے ذریعے ممکن ہے جسے اقبال وجدان کا نام دیتے ہیں۔ حقیقت کو کئی طور پر گرفت میں لینا یعنی حقیقت مطلقہ کا درک ہی اس وجدان کا مقصود ہے۔“ (۲)

نطشے (NIETZSCHE)

ہمارے اکثر ادب یافتہ و فطرت نے اقبال کے فلسفہ خودی، فلسفہ مثالیت اور تصور مرد مومن کو نطشے کی خوش چینی پر محمول کیا ہے۔ اس قول میں کتنی صداقت ہے یہ ایک الگ قصہ ہے لیکن جہاں تک تصور حقیقت مطلق کا تعلق ہے تو یہ ایک اہل حقیقت ہے کہ اس ضمن میں نطشے اور اقبال کے افکار میں بعد اشرقین پایا جاتا ہے۔

نطشے، مذہب کا انکاری اور متکبر خدا ہے جبکہ اقبال کے لیے مذہب ہی سب کچھ ہے، ذات باری اُن کے نزدیک حقیقت الحقائق، یعنی ریکل، خالق و مالک اور علت العلل ہے۔ (۳) اقبال سچے اور یکے موحد ہیں۔ (۴) اقبال، اللہ پر غیر شرط ایمان رکھتے ہیں۔ اُنکے نظریہ خودی کا پہلا مرحلہ اسی، اللہ کی اطاعت سے مملو ہے یعنی اللہ کے تمام احکام کی اطاعت۔ دوسرا مرحلہ یعنی ”نصیف نفس“ بھی ذات باری تعالیٰ کے احکام کی مکمل پیروی کا نام ہے یعنی وہ تمام کام اور باتیں جو اللہ کو پسند نہیں اُن سے قطع تعلقی اختیار کر لینا، عمارت سے بچنا اور ہر برائی سے اپنے نفس کو بچانا۔ اور ان دونوں مراحل کا مقصد بھی کچھ اور نہیں بلکہ صرف اور صرف اُس اللہ کی رضا ہے کہ نطشے جس کے وجود ہی کا منکر ہے۔ اقبال کا ”مرد مومن“ تمام حاجات کے لیے اللہ کی مدد اور تائید کا طلب گار ہے۔ اُس کی پشت پناہی کرنے والی صرف اللہ ہی کی ذات ہے، (۵) جبکہ نطشے کا ”پہرین“ اپنی ذات ہی میں سب

۱۔ تجرید فکر یا توحید اسلام، ص ۲۱۹

۲۔ عشرت حسن انور، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۱۸

۳۔ زیر نظر تحقیق کے نتائج اسی جانب بڑھ رہے ہیں۔ دیکھیے باب نمبر ۲ نیز حاصل مطالعہ

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب نمبر دوم میں ”توحید“ کے مباحث ص ۳۲۲ تا ۳۳۱

۵۔ ابوالحسن علی ندوی، سید مولانا نقوش، اقبال، مترجم۔ مولوی شمس حمزہ خان، کراچی، مجلس نشریات اسلام، ۱۹۶۷ء، ص ۱۲۶-۱۳۱

کچھ ہے۔، وہی اعلیٰ وارفع ہے، وہ اُن تمام صفات کا مجسم ہے جو ہم خدا سے وابستہ کرتے ہیں۔ وہ ہر عظمت کا مالک اور خیر و شر سے ماوراء ہے۔ وہ خود مالک و مختار ہے اور اُسے اپنی حاجات کی تکمیل کے لیے اللہ کی کوئی ضرورت نہیں۔

نطشے مذہب کے خلاف تھا۔ اس نے عیسائیت پر تنقید کرتے ہوئے خدا کے وجود سے بھی انکار کر دیا۔ وہ اپنے عقیدے کا اظہار اس طرح کرتا ہے کہ عیسائیوں کا خدا اور اصل پیاروں کا خدا ہے۔ وہ خدا جو حکمرانی کی طرح کائنات کو اپنے جال میں پھنسائے ہوئے ہے۔ وہ خدا جو روح محض ہے صغیر ہستی پر الوہیت کا اتنا پست تصور ہے کہ اس کو انواع و اقسام کی ایجاد و تخلیق کی حتمی حرکت سے بھی فروتر کہا جاسکتا ہے۔ اسی تصور نے انسانی زندگی کو تشاؤ و زندگی میں سبک کر دیا۔

مذہب اور خدا سے متعلق نطشے کے خیالات بیان کرتے ہوئے قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں:

”نطشے نے خدا اور غیر ثنائیت سے متعلق اپنے خیالات کا برملا اظہار کرتے ہوئے یہ اعلان کیا کہ ”خدا مر چکا ہے اب یہاں کوئی خدا موجود نہیں“ (نحوۃ اللہ) اس نے یہ بھی کہا کہ انسان کو خود اپنے آپ پر اور اپنے قوت بازو پر بھروسہ کرنا چاہیے اور مذہبی عقائد کی ان خرافات سے اپنا دامن چھڑالینا چاہیے۔“ (۱)

اسی طرح بشیر احمد ڈاٹا بتا رہا ہے:

"Nietzsche's contemporaries believed and claimed to follow Christianity and yet Nietzsche proclaimed that God has died and it were the people who had themselves killed Him. He felt the agony, the suffering and the misery of a goalless world go intensely at time when others were yet blind to its tremendous consequences, that he was able to experience in advance, as it were, the fate of a coming generation. (2)

نطشے کے مطابق:

"Man is poisoned by those who teach that salvation is found not in this world but in the next." (3)

انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی میں نطشے کے بارے میں لکھا ہے:

"Personally he rejected all religions. He considered supernaturalism opposed to reason, sought the roots of otherworldliness in a resentment against this

۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ۱۹۶۰ء

2 Bashir Ahmed Dar, Iqbal and Post-Kantian Voluntarism, Lahore, Bazm-i-Iqbal, 1956, P. 233.

3. Nietzsche, The will to Power, London, Macmillan, 1942, P. 256

world... " (1)

نطشے حقیقت اولیٰ کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ حسی تجربے سے ماوراء کسی حقیقت کو ماننے کے لیے تیار نہیں۔ وہ اول و آخر ایک تجربی اور عقلیت پسند ہے، لہذا صرف حسی ادراک میں آنے والے ٹھوس زمینی حقائق ہی پر یقین رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

"I conjure you, my brethren, remain true to the earth and believe not those who speak unto you of super earthly hopes¹ Poisoners are they, whether they know it or not" (2)

نطشے مزید کہتا ہے۔

"I love those who do not first seek a reason beyond the stars for going down and being sacrificed, but sacrifice themselves to the earth, that the earth of the Superman may hereafter arrive (3)

ذات باری تعالیٰ کے بارے میں، نطشے کے الفاظ یہ ہیں:

"Dead are all the Gods: now do we desire the Superman to live.... Let this be our final will at great noontide".... (4)

نطشے زرتشت کی زبانی کہتا ہے

"For the old gods came to an end long. And verity it was a good and joyful end of Gods

They did not die lingering in the twilight, although that lie is told On the contrary, they once upon a time- laughed themselves to death.

That came to pass when, by a God himself, the most ungodly work was uttered, the word "there is but one God!

Thou shalt have no other gods before me".(5)

نطشے کے فلسفے میں سپر مین خدا کی جگہ سنبھال لیتا ہے لہذا نطشے کہتا ہے:

"Dead are all God, now we will that Superman lives".(6)

1. Encyclopedia of Philosophy, P.512.

2. Nietzsche, Thus Spake Zarathustra, New York, Macmillan, 1991, P.6.

3 Ibid, P.9

4 Ibid, P. 83.

5 Ibid, P. 202.

6 Ibid, P. 83.

نطشے کے حوالے سے ڈاکٹر نذیر قیصر لکھتے ہیں۔

It may be noted that belief in God, according to Nietzsche is highly detrimental for the development of human life. Actually, for him religion is symptom of decadence. (1)

مختصر یہ کہ نطشے خدا منکر ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ جب تک خدا کا تصور پورے طور پر انسان کے دل سے محو نہ ہو جائے، انسان اپنی موجودہ ذلیل غلامانہ حالت سے باہر نہیں نکل سکتا۔ جب تک لوگ دیوتاؤں اور طلسمات کے قائل تھے، سائنس اور حکمت پیدا نہیں ہو سکی۔ جب تک انسان یہ آخری بت نہیں توڑے گا، کسی بلند سطح کی طرف عروج نہیں کر سکے گا۔ اقبال ایک پکا موحّد، سچا خدا پرست ہے۔ وہ ذات باری کو حقیقتِ مطلق، علت العلل اور اتائے کامل مانتا ہے اُس کے نزدیک اللہ ہی ہر شے کا خالق و مالک، تقدیر کا پیدا کرنے والا، عالمِ کل، قدرتِ کاملہ رکھنے والا، ہماری دعاؤں کا سننے والا، محیطِ کل اور ہمیشہ زندہ و قائم رہنے والا ہے۔ (۲) لہذا اقبال کے لیے ہرگز ممکن نہ تھا کہ وہ کہ نطشے کے تصور باری تعالیٰ کی کسی طور بھی تائید کریں۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال نے نطشے کے فلسفے میں موجود اُن افکار کو سراہا ہے جن میں انھیں اسلامی تعلیمات سے مشابہت و مماثلت نظر آئی: بقول ڈاکٹر پروین شوکت علی۔

”اس حقیقت کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے بیٹھے سیاسی اخلاقیات سے متنفر ہونے کے ساتھ ساتھ اپنے وقت کا متنازعہ فلسفی تھا۔ اقبال نے اس کی تصنیفات کا نظریہ غائر سے تفصیلی مطالعہ کیا اور اس کی فکری صلاحیت کے اُن نمایاں محاسن کو سراہا جو اقبال کی رائے میں عالمِ مادہ و عناصر کے متعلق اسلام کے نقطہ نظر سے مشابہہ و مماثل تھے، لیکن اس کے ساتھ ہی اقبال نے اس ضرر و نقصان سے بھی متنبہ کر دیا جو بیٹھے کا فلسفہ انسان کی روحانیت کو پہنچا سکتا تھا بیٹھے کا فلسفہ وجودِ باری کے انکار پر مبنی ہے جبکہ اقبال کے نزدیک اللہ ہی حقیقتِ الحقائق اور علتِ العلل ہے اور یہی فلسفہ اسلام کے ایمان کی حُسنِ اول ہے اس بنیادی عقیدہ کے انکار سے مسلم دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے۔“ (۳)

اسی طرح خلیفہ عبدالکحیم لکھتے ہیں

”اقبال کے خیالات ایک طرف اسلامی مفکرین، خصوصاً جلال الدین رومی سے لے ہوئے ہیں اور دوسری طرف نطشے سے۔ مگر فرق یہ ہے کہ رومی اور اقبال کے ہاں خدا بھی موجود ہے اور نطشے کے نزدیک خود اسی کے الفاظ میں ”خدا کا انتقال ہو چکا ہے“ اور جب تک انسان اس مردے کو پوجتا رہے گا وہ حقیقت سے نا آشنا رہے گا اور ارتقا میں آگے کی طرف قدم نہیں اٹھا سکے گا۔ اقبال کے لیے ناممکن تھا کہ نطشے کی طرح خدا کا منکر ہو جائے۔“ (۴)

1-Nazir Qaisar, Dr., Iqbal and the Western Philosophers (A Comparative study) P.74

۲- تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ذہا، باب دوم

۳- پروین شوکت علی، ڈاکٹر، اقبال کا فلسفہ سیاسیات، مترجمہ ریاض الحق عباسی، لاہور، شیخ ظام علی اینڈ سنز، بن نادر، ص ۸۵

۴- عبدالکحیم، خلیفہ، ”رومی، نطشے اور اقبال“، مشمولہ اقبالیات خلیفہ عبدالکحیم، ص ۷۷

ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی رقمطراز ہیں:

”اقبال کو یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ مادہ پرست یورپ کی تاریک کافرانہ فضا میں بیٹھے نے اسلامی تعلیمات کے ایک خاص پہلو کی شعاعیں بکسیر دی جس، اس لیے اقبال نے بیٹھے کے دل کو مسن تر کر دیا، لیکن چونکہ بیٹھے خدا کے وجود کا منکر تھا، اس لیے اس کے دماغ کو اقبال نے کافر ٹھہرایا۔“ (۱)

بیٹھے کا فلسفہ، خدا ہی کا نہیں بلکہ مذہب کا بھی انکار کرتا ہے جبکہ اقبال کے نزدیک مذہب ہی سب کچھ ہے

قوم مذہب سے ہے، مذہب جو نہیں تم بھی نہیں

جذب باہم جو نہیں محفل انجم بھی نہیں (۲)

دامن دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں

اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی (۳)

بازو تیرا توحید کی قوت سے قوی ہے

اسلام تیرا دیں ہے تو مصطفیٰ ہے (۴)

اقبال کے خطبات کا تو مرکز و محور اور مقصد و مدعا ہی اثبات مذہب و ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔ لہذا بقول ڈاکٹر عشرت

حسن انور:

”بیٹھے کا خیال تھا کہ مذہب ایک لائسنس اور بے معنی نظام فکر و عمل ہے۔ تقریباً تمام مذاہب خدا کے وجود کا اقرار کرتے ہیں لیکن اس اقرار کی وجہ سے انسان اپنے وجود کی اہمیت کو بھول جاتا ہے، اور تقدیر پر ایمینیت کے پھندے میں پھنس کر یا تو وہ تمام زور خودی سے عاری ہو جاتا ہے یا عقبنی اور آخرت کے پتھر میں پڑ کر شاہین ہار کی طرح دنیوی لذت اور خواہشات کی راہبانہ لٹی کی تلقین کرنے لگتا ہے، اس طرح انسان اپنی خودی سے دور تر ہوتا چلا جاتا ہے، اور بالآخر اُس سے یکسر محروم ہو جاتا ہے۔“

اقبال مذہب کی تردید میں کسی طرح بھی نکلنے کے ہم خیال نہیں ہیں، اُن کا خیال ہے (اور شاید بیٹھے خود اس کا اعتراف کرتا ہو معلوم ہوتا ہے) کہ بیٹھے کے تمام اعتراضات صرف اس مذہب کے خلاف سمجھ جیں، جس کا نام صیاسیت ہے، دنیا میں ایک ایسا مذہب بھی آیا ہے، جو بیٹھے کے فلسفہ کی تائید کرتا ہے، اور جو خودی کی لٹی کرنے کے بجائے اس کی تائید کرتے ہوئے معلوم ہوتا ہے، یہ مذہب اسلام ہے۔“ (۵)

۱۔ محمد شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال اور بیٹھے، مشمولہ اقبالیات کے سوسال، ص ۹۴۹

۲۔ کلیات اقبال اردو، ص ۲۲۹

۳۔ کلیات اقبال اردو، ص ۷۷

۴۔ کلیات اقبال اردو، ص ۱۸

۵۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، ”اقبال اور بیٹھے“، مشمولہ اقبال اور مشاہیر مرتبہ: طاہر تونسوی، لاہور، عکب میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۳ء، ص ۲۰۸

لوکس کلاڈ (Luce Claude) نے ذات باری کے حوالے سے، اقبال اور نطشے کے خیالات کا تقابل یوں کیا ہے

"Nietzsche is an atheist and Iqbal a believer, the one wants to establish the kingdom of God on the earth while the other proclaims that God is dead. Divine revelation is, according to Iqbal, the supreme reward of man for Nietzsche religion is nothing but a drug strong enough to lull the masses to sleep" (1)

نطشے کے فلسفے میں، اُس کا تصور خودی، انکار خدا اور سپر مین کا تصور، اخلاق اور مذہب دونوں کی بنیادوں کے لیے تباہ کن ہیں۔ وہ خودی کی تعریف یہ کرتا ہے کہ "غیر خود" کی طرف بالکل توجہ نہ کی جائے۔ نطشے کی اس تعلیم سے ہزار قسم کی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں اور یہ حقوق اللہ اور حقوق العباد کی اسلامی تعلیمات کے یکسر منافی ہے۔ نطشے کے خیال میں فوق البشر انسان ہی حاکم بننے کے قابل ہے، وہی خیر و شر کا خالق ہے۔ وہ کسی مناجات اور اخلاق کا پابند نہیں۔ وہ خود پسندی خود بینی، آزادی، بے باکی، بے رحمی، حکومت، دولت اور طاقت کا مظہر ہے۔ وہ خدا کی حاکمیت کا بھی قائل نہیں کیونکہ خود حاکم اعلیٰ ہے۔ اسی لیے اُسے تائید و امداد الہی کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس کے مقابلے میں اقبال کا تصور خودی اور مردِ مومن اسلامی تعلیمات کا آئینہ ہے۔ خودی کے تمام مراحل اطاعتِ الہی ہی سے ملے ہوتے ہیں اور تائیدِ الہی ہی خودی کی منزل ہے۔ اقبال کا مردِ مومن توحید کا علمبردار، صفاتِ الہی کا آئینہ اور ہر وہم تائید و امدادِ الہی کا طلبگار ہے۔ ڈاکٹر شمس الدین صدیقی نے نطشے اور اقبال کے افکار کا درست تقابل و تجزیہ کیا ہے۔

"نطشے کے تصور خودی اور اقبال کے تصور خودی میں فرق ہے اس لیے اس خودی کے بھڑکنے میں نطشے کے نزدیک مختلف ہیں۔ نطشے کا ہر انسان کم و بیش جابر، متعبد، بے ضمیر، عزم القوتہ کا پتلا ہے، جو کسی کے آگے جواب دہ نہیں، جو اخلاقی و معاشرتی قدروں سے ماوراء ہے، جو سماجی عدل و مساوات کے قوانین کو نہیں مانتا، جو خود آپ اپنا قانون ہے۔ برخلاف اس کے اقبال کا مومن بنیادی طور پر توحید پرست ہے اور آدمی کی، بحیثیت آدمی کے، عزت کرتا ہے، چنانچہ اسی لیے ہمدرد، مشفق اور رحم دل ہے۔ نطشے کا انفرادی آزادی کا تصور اس قدر قوی اور غالب ہے کہ فرد کا معاشرے اور کائنات سے رشتہ بہت ہی مبہم و غیر معین ہو گیا ہے۔ اس کے حاسہ قوت نے حاسہ اخلاقی و حاسہ جمال کو بالکل دبا کر رکھ دیا ہے۔ خدا کا انکار اور انسانیت عامہ کا استہزاء نطشے کو فرد پر اس قدر زور دینے اور انسان ہر کار کا ایسا غیر سماجی تصور پیش کرنے پر مائل کرتا ہے۔ وہ "لا" کی منزل ہی میں محکوم رہ جاتا ہے یا "الا" تک نہیں پہنچ پاتا۔ (۲)

اقبال خود کہتے ہیں کہ نطشے کا مردِ کامل تجلی سے محروم رہا کیونکہ وہ اسرارِ الہ سے واقف نہ تھا۔ وہ خدا سے انکاری تھا۔ لہذا اس کی روحِ مادیت میں ربی رہی اور تکلیفِ توحید سے شناسا نہ ہو سکا۔

1. Maitre, L.C., Introduction to the Thoughts of Iqbal, tr. by M.A.M Dar, Karachi, Iqbal Academy, 1963, P 93.

۲۔ شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر، "اقبال اور نطشے" مشمولہ: اقبالیات کے سوسال، ص ۹۵۳

حریب کئے توحید ہو سکا نہ حکیم
نگاہ چاہیے اسرارِ "لالہ" کے لیے
خدا نگہ سینہ گردوں ہے اُس کا فکر بلند
کند اُس کا تخیل ہے مہر و ماہ کے لیے
اگرچہ پاک ہے طینت میں راہی اُس کی
ترس رہی ہے مگر لذتِ گناہ کے لیے (۱)

اقبال کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص بیٹھے راگ سننے کا خواہش مند ہو تو اُسے نطشے سے راؤ فرا اختیار کرنی چاہیے اس لیے کہ اس کے پاس تلخ نواہی کی جگر فراشی اور قلب تراشی کے سوا کچھ نہیں ملے گا۔ اس نے سینہ مغرب کو اپنے الفاظ کے ترجمہ کش سے مجرد کر کے اپنے دستِ فکر کو خونِ عیسائیت سے جلا آلود کیا ہے۔ اس نے اسلامی نظریات کی اساس پر اپنے قصرِ الحاد کی بنیاد رکھی ہے۔ اس کے سینے میں مومن کا دل تھا اور سر میں کافر کا ذہن۔

مگر نوا خواہی ز پیش او گریز در سنے کلکش غریو بند راست
نیتر اندر دل مغربِ فسر دستش از خونِ چلیپا احمر است
آنکہ بر طرح حرم بت خانہ ساخت کلب او مومن دماغش کا فر است
خویش را در نایب آں نمرود سوز
ز آنکہ بستانِ خلیل * از آذر راست (۲)

اقبال نے نطشے کے حوالے سے اپنی اس مختصر نظم پر مندرجہ ذیل نوٹ بھی لکھا ہے:

"میں نے مسیحی فلسفہ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ اس کا دماغ اس لیے کافر ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے گو بعض اخلاقی نتائج میں اس کے افکار مذہبِ اسلام کے بہت قریب ہیں۔ "کلب او مومن دماغش کا فر است"۔ نبی کریمؐ نے اس قسم کا جملہ امیہ ابن لعلت (عرب شاعر) کی نسبت کہا تھا آمن لسانہ کفر قلنہ۔" (۳)

اقبال اس بات پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ یورپ کے عقل پسندوں نے نطشے کی بغضِ طیب کے ہاتھ میں دے دی۔ مگر اُس کا علاج ابن سینا سے نہیں ہو سکتا تھا۔ اُسے تو کسی مرہدِ کامل کی ضرورت تھی اور یورپ کی سر زمین ایسے مرہدِ کامل کے ظہور کے لیے، اپنی عقل پرستی کی وجہ سے، موزوں نہیں۔ لہذا اس کے جوشِ حیات کو صحیح راستہ نڈل سکا۔ وہ بھٹک گیا، اُس نے اللہ تعالیٰ سے بھی تعلق توڑ لیا اور اپنے آپ سے بھی۔

مرد رہ دلتے نبود اندر فرنگ
پس فزوں شد نغمه اش از تار چنگ!
راہد راکس نشان از رہ نداد
صد غلغل در دارداست اوقاد
نقد بود دس عیار او را نکرد
کار دانی مرد کار او را نکرد!
عاشقے در آو خود گم کشتے
ساکے در راو خود گم کشتے!
مستی ادھر زجا ہے راکشت
از خدا بیریہ دہم از خود گست! (۱)

اقبال کے نزدیک مقام کبریا، عقل و حکمت سے سمجھ میں نہیں آتا ہے، عقل و فکر تو اس مقام کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ اس مقام کو سمجھنے کے لیے وجدان کی ضرورت ہے (۲) جبکہ غلطی نے چاہا کہ قاہری اور دلبری کے اختلاط کو چشم ظاہری سے دیکھے۔ اسے مقام کبریا کی تلاش تھی جسے اُس نے عقل و حکمت سے پانا چاہا مگر یہ مقام تو عقل و حکمت سے ماوراء ہے۔

خواست تاہند بچشم ظاہری
اختلاط قاہری با دلبری!
خواست تا از آب و گل آید بروں
خوشے کز کشت دل آید بروں!
آنچه او جوید مقام کبریاست
ایں مقام از عقل و حکمت ماوراست (۳)

اقبال کہتے ہیں کہ جہاں تک غی ماسوا کا تعلق ہے، غلطی صحیح راستے پر تھا لیکن استحکام خودی میں وہ 'لا' سے 'لا' کی طرف قدم نہ اٹھا سکا۔ زندگی خودی کے رموز کی شرح ہے۔ 'لا'، 'لا'، 'لا' خودی ہی کے مقامات ہیں۔ مگر وہ لائی میں رہ گیا اور لا تک نہ پہنچا یعنی وہ نفی ہی میں گم ہو کر رہ گیا اور اثبات کی منزل تک نہ پہنچ سکا۔

زندگی شرح اشارات خود است
لا و لا از مقامات خودی است!
او بہ لا در ماند تا لا نرفت
از مقام عبدہ، بیگانہ رفت!
با تخیل ہمنار و بے خبر
دور تر چوں میوہ از بیخ شجر (۴)
اقبال کہتے ہیں کہ غلطی مجذوب تھا مگر فرنگ کے گرفتاران عقل و دانش نے اُسے مجنوں بنا دیا۔

باز ایں حلاج بے وار و رس
نوع دیگر گفتہ آں حرف کہن!
حرف ادبے باک و افکارش عظیم
غربیاں از تیغ گفتارش دو نیم!
ہم نشیں بر جذبہ او پے نبرد
بندہ مجذوب را مجنوں شرد! (۵)

۱۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۴۰۰۔ ۴۰۱

۲۔ دیکھیے مقالہ ہدایا، باب دوم میں "وجدان" کی بحث صفحہ ۱۳۰ تا ۱۹۰

۳۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۴۰۱

۴۔ ایضاً

۵۔ ایضاً، ص ۴۰۰

اقبال نے اپنے ساتویں خطبے ”کیا مذہب کا امکان ہے“ میں بھی غلطی کی اسی بد قسمتی کی جانب اشارہ کیا ہے:

”آج کے جدید پرہیز میں بیٹھے جس کی زندگی اور سرگرمیاں کم از کم ہم اہل مشرق کے لیے مذہبی نفسیات میں ایک نہایت دلچسپ مسئلے کی تشکیل ہیں، اس قسم کے کسی کام کے لیے موزوں تھا۔ اس کی ذہنی ساخت کی مثالیں مشرقی تصوف کی تاریخ میں بھی ملتی ہیں۔ اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ اپنے اندر البیانی عنصر کا جلوہ اپنے پورے حکم کے ساتھ اس پر عیاں تھا۔ میں نے اس پر اتارنے والی جگی کے لیے حکم کا لفظ استعمال کیا ہے کیونکہ ایسا لگتا ہے کہ اس سے اسے ایک خاص طرح کی پیغمبرانہ بصیرت ملی تھی جو ایک مخصوص قسم کی تکنیک کی بدولت اسے زندگی کی مستقل قوتوں میں تبدل کر دیتی ہے۔ تاہم بیٹھے ایک ناکام شخص تھا اور اس کی ناکامی کا سبب اس کے فکری پیش رو تھے جن میں سوچن بار، ڈارون اور لانگے شامل ہیں جن کے اثرات نے اس کی بصیرت کی اہمیت کو اس سے اوجھل رکھا۔ بجائے اس کے کہ وہ کسی روحانی اصول کی طرف دیکھتا جس کے مطابق ایک عام آدمی کے اندر بھی الوہیت کا عنصر پیدا ہو سکتا ہے اور یوں وہ ہمارے سامنے کسی لامتناہی مستقبل کے دروازے کو کھولتا بیٹھے نے اپنی بصیرت کی تعبیر ایک انتہائی امارت پسندی کے نظام کی شکل میں دیکھی۔ (۱)

بشیر احمد ذرا اقبال کے ان خیالات کی وضاحت یوں کرتے ہیں۔

"A majdhub is one who without any endeavour on his part receives illumination in his heart and as a consequence sees his path of duty mapped out as if before him This vision gives him a warmth of conviction which enables him to traverse his path without fear or favour of the crowd, without wavering or doubt But the mental background of Nietzsche was totally unsuited to this task. Partly due to his study of Greek society and partly due to his study of contemporary European life, he was led astray in the interpretation of his vision" (2)

اقبال کہتے ہیں کہ دراصل غلطی سے تہی دایاں تھا، وہ تصوف (اسلامی تصوف) (۳) کے اسرار سے ناواقف اور کسی مرہدِ کامل کی رہنمائی سے محروم تھا۔ لہذا وہ عقل و فکر سے دامن چھڑا کر وجدان کی سطح تک نہ پہنچ سکا اور یوں حقیقت سے بے خبر رہا:

”بس (غلطیہ) کزین آدمی، جس کی بصیرت مکمل طور پر اس کی اندرونی قوتوں کی پروردہ تھی، ناکام ہو گیا اور وہ اس لیے بے فکر رہ گیا کہ اس کی روحانی زندگی کسی مرہدِ کامل کی خارجی رہنمائی سے محروم تھی۔“ (۴)

۱۔ تجدیدِ لکریات اسلام، ۲۲۹

2. B.A. Dar, op.cit, P. 237.

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا باب دوم میں ”وعدۃ الوجود“ اور ”وجدان“ کے مباحثہ صفحہ ۱۹۵ تا ۱۹۷

۴۔ تجدیدِ لکریات اسلام، ۲۲۹-۲۳۰

اقبال یہ سب کچھ نطشے کو بتانا چاہتے ہیں مگر افسوس کہ وہ اقبال کے زمانے میں موجود نہ تھا۔

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں

تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے (۱)

نطشے کے پاس وجدان کی دولت نہ تھی، لہذا اقبال کہتے ہیں کہ وہ چلی سے ہستار تھا مگر بے خبر تھا۔ موسیٰؑ کی طرح وہ بھی طالب دیدار تھا لیکن اُس کی آنکھ صرف مردِ کامل کے نظارے کی طلب میں رہی۔ اقبال اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ کاش، نطشے حضرت شیخ احمد ربہندی (مجدد الف ثانی) کے زمانے میں ہوتا تو وہ اُسے مقام کبریا سے آگاہ کرتے اور سرورِ سرمدی تک پہنچا دیتے۔

چشم او جز روضہ آدم خواست	نعرہ بے باکانہ زدہ آدم کجاست!
ورنہ او از خاکیاں بیزار بود	مثلی موسیٰؑ طالب دیدار بود!
کاش بودے در زمان احمدے	تا رسیدے بر سر درے سرمدے
معتل او با خواجهن در گفتگوست	تو رو خود رو کہ راہ خود نکوست!

خوش نہ گامے کہ آمد آں مقام

’کاند رو بے حرف ی روید کلام!‘ (۲)

برگساں (BERGSON)

برگساں کا شمار انیسویں صدی کے عظیم فلسفیوں میں ہوتا ہے۔ اس نے جدید فلسفہ کو ایک نیا آہنگ عطا کیا۔ برگساں نے اپنے خوش روؤں میں سے لیبینز (Leibniz) کا بہت عیش اور تنقیدی مطالعہ کیا اور اس کے فلسفہ کے اہم نکات یعنی مادہ و حیات، جسم اور دماغ اور جبر و قدر کی خامیاں اس کی نظر میں آ گئیں۔ اُس نے اپنا نظریہ ”قوتِ حیات“ پیش کیا جسے از حد پزیرائی ملی۔ اس نے اپنی لکری صلاحیتوں اور منطقی استدلال سے لیبینز کی خامیوں کی اصلاح کی۔ اُس کے نظریات میں سے ”تصورِ حرکت“ اور ”تصورِ وجدان“ نے بھی جدید فلسفہ اور ادبیات کو خاصا متاثر کیا ہے۔

برگساں کا خیال ہے کہ ”حقیقت“ ایک ایسی حقیقت ”مدت مدید“ ہے جو مستقل طور پر ایک ارتقائی تغیر کی حالتِ مدام کی زد میں رہتی ہے۔

برگساں کہتا ہے ”حقیقت“ کا سب سے اہم تشکیلی وصف اس کے اندر سرایت کردہ حیاتی قوت و تحریک ہے جسے وہ اصطلاحاً ”جوشِ حیات“ کے نام سے موسوم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس جوشِ حیات کو ہم ”زندگی اور شعور“ کی صورتوں میں

مدرک کرتے رہتے ہیں۔۔۔ یہ ”جوش حیات“ ایک ایسا وصف لطیف ہے کہ اسے انسان صرف اپنی وجدانی صلاحیت سے جان سکتا ہے۔ کیونکہ انسانی عقل تو صرف اور صرف جامد اور مستقل مدائقوں کو ہی قابل گرفت بنا سکتی ہے، مگر یہ وجدان کی قوت ہی محض ایک ایسی صلاحیت ہے جو دماغِ متغیر اس زندگی کے خود کار عمل کا فہم حاصل کر سکتی ہے۔

وہ کہتا ہے کہ یہ حیاتی قوت و تحرک جو حقیقت امتدادِ زمانہ کے دوش پر اس پر خود کو ہر لمحہ اڑائے پھرتی ہے۔ لمحہ بہ لمحہ سرکشی اس کائنات کے فرشِ ارتقا پر اپنے لیے راہیں بناتی چلی جاتی ہے۔ اس جوشِ حیات کا یہی عمل نہ صرف یہ کائنات کو غیر طبعی قوانین کے تحت متغیر بنائے رکھتی ہے جیسے کہ ایک فنکار اپنی تخلیقی صلاحیتوں کے زیر اثر نئی سے نئی روشن تر اور بہتر ایک دنیا اپنے امکان کے کیوس پر ابھار کر منظرِ عام پر لاتا رہتا ہے اور پھر بھی کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ تخلیق کا اگلا لمحہ کب اور کس طرح ایک نئی شفق رنگِ دنیا کو جنم دے لے گا۔ مستقبل کی دنیا کی ٹھیک ٹھیک سمت (ارتقائی جہت) کے تعین کی پیشگوئی اگرچہ ممکن نہیں تاہم بعید ترین ماضی کے دوران اس ”جوشِ حیات“ کی قوت نے عالمی ارتقا کی سمتیں اس طور پر متعین کی تھیں کہ جہت سے تعقل کے مرطلے، اور جہتِ دونوں کے مراحل سے وجدان تک کا سفر آپ ہی آپ طے ہوتا چلا گیا۔ (یعنی خود آگئی، جنئی / وجدانی اور اس سے اعلیٰ تر ادراک کی صورتیں وغیرہ) برگساں کہتا ہے کہ تخلیقی عمل آج بھی آگے ہی کی جانب بڑھتے ہوئے بلند سطحوں کو چھو رہا ہے اور عین ممکن ہے کہ یہ انسان کی لافانیت کے مراحل میں بھی داخل ہو جائے۔ برگساں دنیا کو ایک ایسی شمشین خیال کرتا ہے جو خداؤں کو ساخت کرتی ہے۔ کیونکہ جوشِ حیات کے لیے کچھ بھی کر گذرنا ناممکن نہیں ہے یہ کسی امکان کو اظہارِ واقعیت کے پیکر میں ڈھالتے رہنے کا عمل ہے۔ (۱)

برگساں کہتا ہے کہ کوئی قوت کے تخلیقی تعامل کی توجیہ نہ تو کسی طبعی قانون اور نہ ہی کسی نمایاں اصول سے کی جانی ممکن ہے۔ اس تعامل کی آئندہ راہیں نہ تو منطقی اصولوں اور نہ ہی سائنسی قوانین کے ذریعہ متعین کی جاسکتی ہیں۔ اور نہ ہی اس تخلیقی عمل کو کسی ایک خاص مقصد یا کسی ایک نقطہ منہجا تک محدود کیا جانا ممکن ہے کیوں کہ یہ قوت جسے ”جوشِ حیات“ کہا جاتا ہے ایک بالکل ہی آزاد عمل ہے جو آپ ہی آپ چھٹک پڑتا ہے (کسی فنکار کے تخلیقی عمل کی طرح) اور ایک انجانوی دنیا کی طرف نکل جاتا ہے کہ جو ابھی عالم وجود میں آئی ہی نہیں۔ (۲)

اقبال بھی برگساں کے ان افکار و نظریات کو نظر انداز نہ کر سکے۔ وہ اپنی نظم و نثر میں برگساں سے متاثر نظر آتے ہیں۔ وہ برگساں کے افکار کے مداح ہیں اور اُس کے افکار سے کسی قدر استفادہ بھی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ لہذا اقبال اور برگساں کے تصورِ حقیقت مطلق کے مباحث میں کمی مشترک عناصر پائے جاتے ہیں، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ انھوں نے سب کچھ برگساں کے فلسفہ ہی سے اخذ کیا ہے اور برگساں کے فلسفہ کو ذاتی نقطہ نگاہ سے پرکھے بغیر تسلیم کر لیا ہے۔

اس ضمن میں غلیظہ عبدالحکیم کا یہ بیان توجہ طلب ہے

”سوال یہ ہے کہ اقبال وقت کے مسئلے کو ایسا ہم کیوں سمجھتا تھا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ زمان کو ماہیت وجود اور زمین خودی سمجھتا ہے۔ لیکن یہ زمان شب و روز کا زمان نہیں بلکہ حقیقی ارتقا کا نام ہے۔ یہ نظریہ زمان وہی ہے جسے برگساں نے بڑے دلنشین انداز میں اپنے نظریہ حیات کا اہم جز بنایا۔ اقبال خود اس نتیجے پر پہنچے تھے علامہ نے اپنے بعض علم دوست احباب سے بیان کیا کہ برگساں کا مطالعہ کرنے سے قبل میں حقیقت زمان کے متعلق آزادانہ طور پر یہ تصور قائم کر چکا تھا اور انگلستان میں اپنی طالب علمی کے زمانے میں میں نے اس پر ایک مختصر مضمون بھی لکھا جس کو میرے پروفیسر نے کچھ قابل اعتناء سمجھا، کیونکہ بات بہت انوکھی تھی (۱)

وجدان، برگساں کی فکر میں مرکزی نقطے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اُس کے نزدیک وجدان ”حق“ کی بلا واسطہ تفہیم کا نام ہے۔ وجدان میں حقیقت اپنی کلیت میں موجود ہوتی ہے۔ وجدان تجزیے سے ماوراء ہے۔ اُس کے خیال میں عقل حقیقت کی غلط تصویر پیش کرتی ہے۔ عقل حقیقت کا ادراک اُس وقت تک نہیں کر سکتی جب تک وجدان کی حدود میں داخل نہ ہو جائے۔ وجدان کی منزل، عقل کے بعد کی منزل ہے اور اس کا مقام عقل سے بلند تر ہے۔ اصل زندگی وجدان ہے۔ عقل تو ہر شے کو اجزاء میں تقسیم کر دیتی ہے اس لیے کلی صورت میں عقل کا مشاہدہ نہیں کر سکتی۔ اگر زندگی کی حقیقت کو سمجھنا مقصود ہے تو عقل کو وجدان سے الگ نہیں رکھنا چاہیے۔ عقل اگرچہ ناقص ہے لیکن قطعی طور پر بے کار نہیں۔ (۲) اس طرح برگساں کے نزدیک عقل اور وجدان کے امتزاج ہی سے حقیقت تک رسائی ہو سکتی ہے۔ برگساں کہتا ہے:

”instinct that has become disinterested, self-conscious, capable of reflecting upon its object and of enlarging it indefinitely.” (3)

دلن کار Wildon Carr، برگساں کے اس تصور کی وضاحت یوں کرتا ہے۔

”Intuition is that sympathetic attitude to the reality without us that makes us seem to enter into it, to be one with it, to live it. It is in ontrast to the defiant attitude that we seem to assume when in science we treat facts and things as outside, external, discrete existences, which we range before us analyze, discriminate, break up and re-combine. (4)

۱۔ عبدالحکیم، غلیظہ، فکر اقبال، ص ۴۷۸

۲۔ یحییٰ احمد آزاد، اقبال اور مغربی مفکرین، لاہور، مکتبہ عالیہ، ۱۹۸۷ء، ص ۱۱۹

3. Bergson, Henri, Creative Evolution, trans. Arthur Mitchell, London, Macmillan, 1928, P.

186

4 Wildon Carr, Henri Bergson The Philosophy of Change, London, T.C & E.C Jack 67 Long Acre, W.C and Edinlurgh, 1956, P.45.

اقبال، برگساں کے ان خیالات سے پوری طرح متفق ہیں اور انہیں اپنانے کے بعد اپنے فلسفہ کی ضروریات کے تحت ان میں بعض جگہ کچھ ترامیم و اضافے بھی کرتے ہیں۔ (۱) دونوں حکماء عقل و فکر کو ٹکرا کر حقیقت کی تلاش میں آگے بڑھتے ہیں۔ وجدان S ذات کے ذریعے عقل کی تردید کرتے ہیں اور وجدان کو شمع ہدایت قرار دیتے ہیں۔ (۲) دونوں کے نزدیک وجدان کے ذریعے ہی حقیقت منکشف ہوتی ہے۔ دونوں وجدان کو عقل کی برتر صورت مانتے ہیں۔ لہذا اقبال کہتے ہیں:

”برگساں نے درست طور پر کہا ہے کہ وجدان عقل ہی کی ایک برتر صورت ہے۔“ (۳)

اقبال برگساں کے ان نظریات کو اپنی نظم ”پیغام برگساں“ میں یوں پیش کرتے ہیں:

تاہر تو آشکار شود راز زندگی
خود را جدا ز شعلہ مثال شرکمن
بہر نظارہ جز نگاہ آشنا میار
در مرز و بوم خود چہ غریباں گزر کن
نقشے کہ بستہ ہمہ اہام باطل است
عقلے بہم رساں کہ اب خوردہ دل است (۴)

اقبال برگساں کے تصور وجدان کی وضاحت کرتے ہوئے یہ نتائج اخذ کرتے ہیں:

"This intuition is not a kind of mystic vision vouchsafed to us in a state of ecstasy. According to Bergson it is only a profounder kind of thought When M Le Roy suggested to Bergson that the true opposition was between intellectual thought and thought lived. Bergson replied "That is still intellectualism in my opinion".

"There are", says Bergson, "two kinds of intellectualism, the true which lives its ideas and a false intellectualism which immobilises moving ideas into solidified concepts to play with them the like counters" True intellectualism, according to bergson is to be achieved by eliminating the element of space in

۱۔ دیکھیے مقالہ مذاباب دوم میں ”وجدان“ کی بحث صفحہ ۱۳۰ تا ۱۹۰

۲۔ وحید مشرت، ڈاکٹر، ”اقبال اور برگساں“، مشمولہ اقبال اور شاہیر مرتبہ طاہرہ نسوی، لاہور، سبیل پبلی کیشنز ۱۹۸۳ء، ص ۱۸۳۔

۳۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۱۷

۴۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۷۷

our perception of "Pure Duration " Just as physical science eliminates the element of time in its dealing with external reality " (1)

برگساں عقل کو ہرگز قابل اعتناء نہیں سمجھتا جبکہ اقبال کے ہاں عقل اور عشق (وجدان) میں ایک توازن قائم ہے۔ اقبال، وجدان کو عقل سے برتر اور حقیقت کے انکشاف کا ذریعہ سمجھتے ہیں مگر اسے عقل سے جدا نہیں سمجھتے۔ اُن کے نزدیک عقل و فکری بڑھ کر آخر کار وجدان کا روپ دھار لیتے ہیں۔ لہذا وہ عقل کے حوالے سے برگساں کی طرز فکر پر زبردست تنقید کرتے ہیں۔

"In the system of Bergson (I am using the word system carelessly; as a matter of fact Bergson's philosophy is not a system) intelligence is a kind of original sin, the commission of which resulted in giving life a distorted view of itself; and in order to see itself as it is, life must revert to its pre-intelligence state and put itself by a kind of regress, into the animal or plant consciousness or perhaps lower down into protozoa-consciousness where materiality reduces itself to almost vanishing point. Is such a regress possible to a form of life which has developed intelligence and clothed itself into matter? It would perhaps be possible to forms nearest to the original impulse of life, surely it is not possible to man who by developing a highly complex organism stands higher up in to scale of evolution But assuming that we can, by an effort of sympathy, put ourselves just at the point where materiality emerges, what does this act of sympathy bring us? In Bergson's system all that it gives us is a mere hypothesis which we have subsequently to corroborate by an empirical study of the facts of evolution" (2)

اقبال برگساں کے تصور وجدان کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ:

"Thus understood it is nothing more than the flash of genius which sometimes suggests a theory when only a few facts are immediately before us. Bergson himself tells us that this intuition comes to us by a long and systematic contact with reality in all its concrete windings. It seems to me that Bergson's intuition

1 Muhammad Iqbal, article: Bedil in the light of Bergson, Ed. Dr Tehsin Fireqi, Lahore, Iqbal Academy, 2003, P-22-23.

2 Ibid, P.37-38

is not at all necessary to his system and may easily be detached from it without injuring his main thesis which, on careful analysis, reveals itself as a kind of empiricism with a hue of Idealism not likely to last long. However, I have no objection to intuition in the sense of supplying us with work able hypotheses' the trouble begins when it is set up as a vision which would satisfy all the demands of our nature." (1)

یعنی برگساں کا نظام فکر ذہانت کے ایک تیز گوندے کے سوا کچھ نہیں جو بعض اوقات ایک ایسا نظریہ سمجھا دیتی ہے، جس کے دامن میں حقائق کا انتہائی گھیل سرمایہ ہو، خود برگساں ہمیں بتاتا ہے کہ یہ وجدان ہمیں اپنی تمام غوس اور مادی بھول بھلیوں کے ساتھ موجو و حقیقت کی معیت میں ایک طویل اور باقاعدہ رابطے کے نتیجے میں نصیب ہوتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ برگساں کا تصور وجدان اس کے نظام فکر کے لیے ہرگز ضروری نہیں اور اسے اس کی مرکزی فکر سے، جو ذرا احتیاط سے کیے گئے تجزیے کے نتیجے میں ایک قسم کی تجربیت کے رُوپ میں ظاہر ہوتی ہے جس پر مثالیت کا ایسا رنگ چڑھا ہے جو زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتا، بغیر اسے (مرکزی فکر کو) مجروح کیے الگ کیا جاسکتا ہے۔ البتہ مجھے اس وجدان پر کوئی اعتراض نہیں جو ہمیں قابل عمل مفروضات مہیا کرتا ہے۔ مصیبت وہاں شروع ہوتی ہے جہاں اسے ایک ایسے مثالی نظریے کے رُوپ میں پیش کیا جاتا ہے جو ہماری فطرت کے تمام مطالبات کی تسکین کر سکتا ہو۔ (۲)

برگساں اور اقبال کے تصور وجدان کا تقابل کرتے ہوئے ڈاکٹر عشرت حسن انور لکھتے ہیں

”یوں برگساں بھی وجدان کا حامی ہے لیکن اس کے لیے وجدان بنیادی طور پر ”ذہنی ہم خیالی یا ہمدردی“ ہے لیکن ہم خیالی یا ہمدردی اپنے قلبی معنی میں وجدان نہیں ہے۔ وہ وجدان تک پہنچنے میں ہماری مدد ضرور کرتی ہے لیکن خود وجدان نہیں ہے۔ وجدان، حقیقت کا ”براہ راست ادراک“ ہے۔ اور ادراک مشقت ہوتا ہے ادراک کرنے والے یعنی ہدک اور شے ہدک پر۔ ہمدردی محض میں ادراک کرنے والے کی نفی کا رجحان غالب ہوتا ہے۔ کسی شے کا معروضی علم حاصل کرنے کے لیے، بقول برگساں، ہمیں اپنے آپ کو تمام یادداشتوں سے پاک کرنا ہوگا، لیکن اس کا مطلب انجام کار ذات کی مکمل نفی کے مترادف ہوگا۔ کیونکہ ذات یادوں کی خیرازہ بندی سے عمارت ہے۔ جب میں کسی مقام یا شخص کو شناخت کرتا ہوں تو اس سے یہی مراد ہوتی ہے کہ میں اسے اپنے ہی ماضی کے تجربے سے منسوب کرتا ہوں۔ نہ کہ کسی دوسرے ایغوی یعنی ذات کے تجربات سے ”ہماری ذہنی حالتوں“ کا یہی منفر دبا ہی ربط ہے جسے ہم لفظ ”میں“ سے ظاہر کرتے ہیں۔ اسی بنیادی وحدت اور کثرت یا گونا گونی سے ایغو عمارت ہے۔ اقبال کے خیال میں برگساں وجدان کی صرف بیرونی سطح تک ہی پہنچا۔ وہ وجدان کی اصل ماہیت کو نہ سمجھ سکا۔“ (۳)

I. Muhammad Iqbal, Bedil in the light of Bergson P.38

۲۔ حسین نراقی، ڈاکٹر مترجم، مطالعہ بدیل۔ فکر برگساں کی روشنی میں، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء، ص ۳۸۔ ۳۹

۳۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، مابعد الطبیعیات، ص ۳۱۔ ۳۲

ڈاکٹر نذیر قیصر، وجدان کے حوالے سے برگساں اور اقبال کے خیالات کا تقابلی تجزیہ یوں کرتے ہیں

"Bergson says that intuition in man is feeble and discontinuous, whereas intuition in the animals is continuous and all pervasive. This leads to the logical result, as Bergson insists. Intuition in man is "relic" and "residue" and in the animals as guide to truth.. Iqbal's view is, however, diametrically different from that of Gergson. For Iqbal intuition in man is very strong and of much higher quality than that of the animals. The ecstasy and emotion, which are attached with the heart are, however, not the lot of animals, whose intuition have been given such a high place by Bergson For Iqbal it is never 'relic' and 'residue' in man It is diminishing to vanishing point. It is always present in man and is open to development Dure to intuition one becomes a perfect man" (1)

ڈاکٹر نذیر قیصر درست نتیجے تک پہنچے ہیں۔ لہذا لکھتے ہیں۔

"This creates a great gulf of scopes between Bergson's and Iqbal's concepts of intuition For Bergson, intuition grasps Elan vital, which is the flow of life, whereas Iqbal's intuition grasps the ultimate self. This makes Iqbal's scope of intuition much wider than that of Bergson. Iqbal's intuition (religious experience) helps man develop his personality by absorbing the attributes of God". (2)

دراصل اقبال کا تصور وجدان، قرآن سے مستفید ہے اور وہ اسے "قلب" جسے قرآن "فؤاد" کہتا ہے، سے متعلق کرتے ہیں، اس کی جڑیں اسلامی تصوف کی روایت میں تلاش کرتے ہیں اور اسے مومن کی اندرونی بصیرت قرار دیتے ہیں جو اللہ کے نور سے جلا پاتی ہے۔ اس طرح اقبال کا تصور وجدان، بعض مہاتموں سے قطع نظر، برگساں سے اخذ کردہ نظریہ نہیں، اقبال نے برگساں سے وجدان کا تصور لیا نہیں بلکہ اسلامی تصورات کی مدد سے برگساں کے تصور وجدان کے بعض پہلوؤں کی تائید کی ہے۔ برگساں کا تصور وجدان کوئی نئی شے تو ہے نہیں، اس کے سوتے تو قرآن وحدیث اور اسلامی تصوف کی روایت سے پھونٹے ہیں (۳) اور اقبال کا رخ صاف اسی جانب ہے۔ اقبال اسلام کا پروردہ ہے، برگساں کا نہیں۔

1. Nazir Qaiser, Dr , op.cit, P-150.

2. Ibid, P-150-151.

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا

زنجاری برگساں نہ ہوتا (۱)

برگساں کا کہنا ہے کہ حقیقت مطلقہ کا سراغ خود اپنی واردات شعور میں لگایا جاسکتا ہے۔ اقبال، حیات و شعور کے اس اساس اور مقدم کردار کے سلسلے میں برگساں سے متفق نظر آتے ہیں مگر یہاں بھی وہ اس نظریے کی تائید و تصدیق میں قرآنی آیات پیش کرتے ہیں۔ (۲) اقبال لکھتے ہیں:

”شعوری تجربہ وجود کی اس خاص سطح سے تعلق رکھتا ہے جہاں ہمارا حقیقت کے ساتھ مطلق اتصال قائم ہو جاتا ہے وجود کی اس سطح کے تجربے سے وجود کی حقیقی نوعیت کے بارے میں بڑی رہنمائی حاصل ہوگی۔ میں اس وقت کیا محسوس کرتا ہوں جب میں خود اپنے شعوری تجربے پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہوں؟ برگساں کے الفاظ میں ”میں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف گزرتا ہوں۔ میں سرد یا گرم ہوتا ہوں۔ میں خوش یا افسردہ ہوتا ہوں۔ میں کام کرتا ہوں یا کچھ بھی نہیں کرتا۔ میں ان اشیاء پر نظر ڈالتا ہوں جو میرے ارد گرد ہیں یا کچھ اور سوچتا ہوں۔ حیات، احساسات، ارادے، خیالات۔ یہ وہ تغیرات ہیں جن میں کہ میرا وجود منقسم ہے اور جو اپنی باری پر اپنا رنگ دکھاتے ہیں۔ میں مسلسل تغیر ہوتا رہتا ہوں“۔ (۳)

اقبال برگساں سے اتفاق کرتے ہیں کہ ہمارے شعوری تجربے کی مماثلت سے کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔ یہ حرکت کسی شے میں نہیں بلکہ حرکت فی نفسہ یا خاص حرکت ہے۔ کائنات کوئی شے نہیں بلکہ ایک عملی مسلسل ہے جسے فکر حصے بجزوں میں تقسیم کر دیتا ہے لیکن وجدان اسے ایک غیر تقسیم پذیر کل کی صورت میں محسوس کرتا ہے۔ یہ ایک آزاد تخلیقی میلان اور ایک دائمی حیاتی لہر ہے جس میں ماضی جمع ہو کر اسے نوزوں تر کرتا جاتا ہے اور مستقبل ایک کھلے امکان کی صورت رکھتا ہے۔ اس حیاتی لہر کی نوعیت ”ارادہ“ کی سی ہے جو دو تخلیق میں وجود و مشہود آفرینی کرتا آگے ہی آگے بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ (۴)

اس طرح برگساں کہتا ہے کہ اگر ہم اپنی حیات مشاعرہ کا تجربہ کریں اور اس حقیقت تک پہنچیں گے کہ ہمارے باطن میں سوائے ایک مسلسل حرکت کے جس کی کوئی نیت یا منزل نہیں کوئی شے موجود نہیں جن کیفیات کو ہم ذہنی حالتیں مثلاً خوشی، غمی کہتے ہیں وہ بھی علیحدہ حالتیں نہیں بلکہ مسلسل تغیر کا جز ہیں۔ اس مسلسل تغیر کے تصور سے زمانے کا اثبات لازم آتا ہے۔ پس مدت یا حقیقی زمان ہی حقیقت ہے لیکن جب برگساں اس زمان کو ہی حقیقت کہتا ہے اور اسے ہستی کا قائم مقام مانتا ہے، تو اقبال، برگساں سے الگ راستہ اختیار کر لیتے ہیں۔ زمان حقیقی کو دائمی ماننے کے باوجود اقبال ذات مطلق کو ہی حقیقت

۱۔ کلیات اقبال اردو میں ۵۳۰

۲۔ دیکھیے تجرید فکر یا تاریخ اسلام، ص ۶۲-۶۵

۳۔ تجرید فکر یا تاریخ اسلام، ص ۵۵

۴۔ فیض احمد، ڈاکٹر، اقبال کا تصور بتائے دوام، ص ۱۲۶

مانتے ہیں۔ وہ حیات کو زمان اور زمان کو حیات کہتے ہیں مگر زمان کو واجب الوجود نہیں مانتے، واجب الوجود صرف ذات باری تعالیٰ ہی کو مانتے ہیں۔ لہذا اچلی نظم ”الوقت سیف“ کہتے ہیں:

اے چو یوم کردہ از بستانِ خویش
 ساختی از دستِ خو زندانِ خویش
 وقتِ ما کو اول و آخر ندید
 از خیابانِ ضمیر ما دمید
 زندہ از عرفانِ اصلش زندہ تر
 ہستی او از سحر تابندہ تر

☆☆☆

از غمِ امروز و فردا رست ایم
 باکے عہدِ محبت بست ایم
 در دلِ حق بزرگوںیم ما
 وارثِ موسیٰ* و ہارونیم ما
 مہر و مہ روشن ز تاب ماہنوز

برق ہا دارو سحاب ماہنوز (۱)

پروفیسر گلن ناتھ آزاد نے اس مقام پر بڑا اہم اور دلچسپ نکتہ پیش کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

”غالب اپنے اسی عقیدے کو اور زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کرنے کے لیے انھوں نے ”الوقت سیف“ کے ذریعہ

مثنوی میں جو حصہ رکھا ہے اس کا عنوان ہے ”دعا“ (۲)

اقبال کے نزدیک خودی کے دو پہلو یعنی فعال اور بصیر ہیں فعال پہلو کا تعلق اس دنیا سے ہوتا ہے جسے ہم مکان کی دنیا کہتے ہیں۔ چنانچہ خودی کے فعال پہلو کے زمان کو مکان سے بہ مشکل ہی جدا کیا جاسکتا ہے۔ ہم اس کا تصور خط مستقیم کے طور پر ہی کر سکتے ہیں۔ جو ہماری ذات سے خارجی میں نقطہ ہائے مکانی پر مشتمل ہوگا لیکن اس قسم کے زمان کے متعلق اقبال، برہمگساں سے ہم آواز ہو کر کہتے ہیں کہ زمانے کا یہ تصور زمان حقیقی کا تصور نہیں، اور اس لیے جس وجود کا تعلق زمان مکانی سے ہے، وہ حقیقی وجود نہیں۔

”باطنی تجربے کی ماہیت کے بارے میں گہرے علم سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نفس انسانی اپنی حیات باطنی میں مرکز سے خارج کی طرف حرکت زن ہوتا ہے۔ لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے دور رخ ہیں جو ”بصیر“ اور ”فعال“ کے طور پر بیان کیے جاسکتے ہیں۔ اپنے فعال رخ کے اعتبار سے اس کا تعلق دنیا سے ہے۔ نفس فعال طاز ماتی نفسیات کا موضوع ہے۔ روزمرہ زندگی میں نفس فعال اپنے معاملات میں خارج کی دنیا سے سرکار رکھتا ہے جو ہمارے شعور کی گزری ہوئی حالتوں کو متعین کرتی ہے اور ان حالتوں پر الگ الگ رہنے والی اپنی مکانی خصوصیت کی مہر ثبت کر دیتی ہے۔ اس صورت میں نفس انسانی گویا خارج میں رہتا ہے اور بطور کلیت کے اپنی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے خود کو محض مخصوص اور قابل شمار کینٹیچوں کے ایک سلسلے کے طور پر ظاہر کرتا ہے۔ زمان، جس میں کہ نفس فعال رہتا ہے، ایسا زماں ہے جسے ہم ”غیر“ اور ”طویل“ کہتے ہیں۔ یہ مکاں سے مشکل سے ہی متیز کیا جاسکتا ہے۔ ہم اسے ایک خط مستقیم کے طور پر بھی تصور کر سکتے ہیں جو ان نکات مکانی سے ترتیب پاتا ہے جو سفر کی مختلف منازل کی طرح ایک دوسرے سے خارج ہوتے ہیں۔ برعکس کے مطابق اس طرح کا زماں، زمان حقیقی منصور نہیں ہوگا۔ وجود زماں مکانی غیر حقیقی ہوگا۔“ (۱)

اقبال اس نظریے کی تصدیق کے لیے بحر قرآن مجید ہی سے رجوع کرتے ہیں اور اس کی تائید میں قرآنی آیات پیش کرتے ہیں:

”خود کی کلیت میں عددی امتیازات نہیں ہوتے۔ اس کے عناصر کی گونا گونی، نفس فعال سے مختلف، یکساں صفاتی ہوتی ہے۔ اس میں تغیر اور حرکت تو ہوتی ہے مگر یہ ناقابل تقسیم ہوتی ہے۔ اس کے عناصر ایک دوسرے سے گھلے ملے ہوتے ہیں اور اپنی نوعیت میں تقدیم و تاخیر سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ یوں لگتا ہے جیسے نفس بصیر میں زماں ایک آن واحد ہے جسے نفس فعال خارجی دنیا سے تعلق کے دوران آنات کے ایک سلسلے میں اس طرح تقسیم کر دیتا ہے جس طرح ایک دھاگے میں موتی پرو دیئے جاتے ہیں۔ یہ دورانِ خالص ہے جو بلا آمیزش مکان ہے۔ قرآن نے اپنے مخصوص سادہ طرز بیان میں ”دوران“ کے ان متواتر اور غیر متواتر پہلوؤں کی جانب مندرجہ ذیل آیات میں اشارہ کیا ہے۔

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بُدُوءَ عِبَادِهِ حَسْبًا إِنَّ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ذَا بَيْنَاتٍ بَيْنَهُنَّ سَبْعُ مِائَاتٍ ثُمَّ أَسْنَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَبِّحْهُ بِحَسْبِ بَرٍّ

(۲۰:۵۸-۵۹)

اور آپ، ہمیشہ زندہ رہنے والے پر بھروسہ کریں جسے کبھی موت نہیں آئے گی اور اس کی حمد کے ساتھ پاکی بیان کریں اور کافی ہے اس کا خبر ہو جائے بندوں کے گناہوں سے جس نے پیدا فرمایا آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے چودھویں میں بھر دہ متکبر ہوا عرش پر (جیسے اس کی شان ہے) وہ رحمان ہے سو پوچھ اس کے بارے میں کسی واقف حال سے

إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ مَّا أَمَرْنَا بِالْوَاجِدَةِ كُلَّمَنْحِ بِالْبَصْرِ (۵۲:۳۹-۵۰)

ہم نے ہر چیز کو پیدا کیا ہے، ایک انداز سے اور نہیں ہوتا ہمارا حکم مگر ایک بار جو آگے چمکتے ہیں واقع ہو جاتا ہے۔ اگر

ہم اس لمحہ کو خارج سے دیکھیں جس میں کہ تخلیق ہوئی اور اس کا عقلی طور پر تصور کریں تو کہا جائے گا کہ یہ ایک ایسا عمل ہے جو ہزاروں سالوں پر محیط ہے کیونکہ خدا کا ایک دن قرآن کی اصطلاح میں، اور جیسا کہ عہد نامہ قدیم میں بھی آیا ہے، ہمارے ایک ہزار سال کے برابر ہے۔“ (۱)

برگساں کے نزدیک مستقبل قطعی غیر متعین ہے۔ وہ غایت کا اتنا ہی دشمن ہے جتنا میکا کلیت کا۔ (۲) لیکن اقبال ایک مذہبی انسان ہیں اور ان کے انکار کا جز ہیں اسلام میں پیوست ہیں، لہذا ان کے لیے یہ نظریہ کسی طور قاطعی قبول نہیں کہ حیات ایک بے مقصد حرکت ہے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک مستقبل کو بالکل غیر متعین قرار دینا غلط ہے مستقبل اس لحاظ سے تو یقیناً غیر متعین ہے کہ کوئی پہلے سے جانی پہچانی منزل مقصود موجود نہیں، جس کی طرف حیات محسوس ہو، لیکن ہم اپنی حیات ذاتی کو ان معنوں میں غائی قرار دے سکتے ہیں کہ جوں جوں زندگی کا عمل بڑھتا اور پھیلتا ہے، اس اعتبار سے نئے مقاصد وضع ہوتے جاتے ہیں اور انداز کا کوئی یقینی معیار ہمارے سامنے آتا رہتا ہے۔

”دورانِ خالص جسے ہم اپنے شعوری تجربے کے عین تجربے سے دریافت کرتے ہیں کوئی الگ تھلک اور رجعت نا پذیر آفات کا سلسلہ نہیں۔ یہ ایک ایسا نامیاتی کل ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ ہی متصل ہو کر کام کرتا ہے اور مستقبل کوئی ایسی چیز نہیں جو سامنے رکھی ہو اور جسے ابھی طے کرنا باقی ہے یہ پہلے سے موجود صرف اس معنی میں ہے کہ فطرت کے اندر اس کی حیثیت ایک کھلے امکان کی ہے۔ یہ زمان، بحیثیت ایک نامیاتی کل ہے جسے قرآن نے تقدیر یا مقدر کہا ہے۔ یہ وہ لفظ ہے جو مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں نے بہت غلط سمجھا ہے۔ دراصل مقدر وہ زمان ہے جو علت و معلول کی گرفت یعنی مطلق فہم کے عائد کردہ خالوں کے کردار سے آزاد ہے۔ مختصر یہ کہ وہ زمان ہے جو محسوس ہوتا ہے نہ کہ وہ زمان جس کے بارے میں فکر کیا جائے یا جس کا حساب کتاب رکھا جائے۔“ (۳)

برگساں نے زمانی حقیقی یا استدام کا جو نظریہ پیش کیا اس میں وہ تسلسل کا منکر نہیں۔ دوسری طرف اقبال کے زمان خالص میں تسلسل کا کوئی وجود نہیں۔ یہ زمان تغیر بھی رکھتا ہے اور حرکت بھی، لیکن ان دونوں کا تجربہ ممکن نہیں۔ کیونکہ اس کے اجزاء ایک دوسرے میں پیوست اور بہ اعتبار نوعیت سلسلہ بندی سے آزاد ہوں گے زمان خالص تغیر بے تسلسل ہے۔ ہم مکان میں اس کا تصور ایک ایسے خط کے روپ میں کر سکتے ہیں، جو ہنوز بننے کے عمل میں ہے (۴)

اقبال اپنے اس موقف کا اظہار بھی قرآن کریم کی روشنی میں کرتے ہیں:

”زمان کا عمل ایک پہلے سے کھینچی ہوئی لکیری طرح نہیں بلکہ ایک ایسی لکیری طرح ہے جو کھینچی چاری ہو، جو کھلے امکانات کو وقعات میں لاتی ہے۔ وہ تو اس مفہوم میں مقصدی ہے کہ وہ اپنا ایک احتمالی کردار رکھتی ہے اور وہ خود کو حال

۱۔ تجرید فکریات اسلام، ۶۶-۶۷

۲۔ جاوید، قاضی، ”اقبال کا نظریہ زمان و مکان“، مشمولہ: زمان و مکان، مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت، ص ۳۲

۳۔ تجرید فکریات اسلام، ۶۸-۶۹

۴۔ جاوید، قاضی، ”اقبال کا نظریہ زمان و مکان“، مشمولہ: زمان و مکان، مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت، ص ۳۳

میں لاتے ہوئے مستعدی کے ساتھ ماضی کو بھی باقی رکھتی ہے اور اس میں اضافہ بھی کرتی ہے۔ میرے ذہن کے مطابق قرآنی نقطہ نگاہ سے اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور مغائر نہیں کہ کائنات ایک پہلے سے طے شدہ منصوبے کے محض ایک زمانی تفصیل ہے۔ جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظر میں کائنات میں بڑھتے رہنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہ ایک نشو و ارتقا پذیر کائنات ہے نہ کہ ایک بنانا یا مصنوع جسے اس کے بنانے والے نے اپنے ہاتھوں سے تیار کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا ہو اور وہ اب مکان میں ایک مردہ مادی قودے کی صورت میں بکھرا پڑا ہے جس کا زمان سے کوئی تعلق نہیں اور اس لیے وہ عملاً لاشے ہے۔ اب ہم اس مقام پر ہیں کہ اس آیت کا مطلب سمجھ سکیں۔

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ جُلُوعًا لِّمَنْ يُرِيدُ حَتَّىٰ أَزَادَ تَسْكُوتًا

(۲۵:۶۲)

”اور یہ وہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کے پیچھے لگا دیا ہے ان کے لیے جو خدا کے بارے میں جاننا چاہتے ہیں اور خدا کا شکر ادا کرنے کی خواہش رکھتے ہیں“ (۱)

اقبال کے اس طرز فکر سے میاں محمد شریف نے درست نتیجہ اخذ کیا ہے:

”برگساں کے تصور زمان خالص میں سے شمس کو مطلق خارج کر کے ہی اقبال روح انسانی کو ابدی قرار دے سکے۔ اسی وجہ سے ان کے لیے انسانی خوبی سے انائے مطلق اور انائے مطلق سے فطرت تک پہنچنے کی راہ ہموار ہو گئی، اور اسی طرح انھیں اس فلسفہ کو درست ثابت کرنے میں آسانی ہو گئی، جسے وہ فلسفہ اسلام کہتے ہیں“ (۲)

برگساں حیاتی لہر اور فکر میں تفریق کرتا ہے۔ اقبال اس سے متفق نہیں۔

”برگساں کے نزدیک حقیقت آزاد و ناقابل تعین، حقیقی اور حیاتی قوت محرکہ ہے جس کی ماہیت ارادہ ہے جسے فکر محدود مکان میں لا کر کثرت اشیاء کی صورت میں دیکھا ہے۔ یہاں اس نظر پر مکمل بحث ممکن نہیں انتہا کہ دینا کافی ہے کہ برگساں کی حیاتیات کی انتہا ارادے اور فکر کی ناقابل مفاہمت دوئی ہے۔ اس کی وجہ فکر کے بارے میں اس کا جزوی نکتہ نظر ہے۔ اس کے نزدیک فکر ایک میکالیت بخش سرگرمی ہے جس کی ہیئت خالص مادی ہے اور جو مقولات اس کے تصرف میں ہیں وہ محض میکالکی ہیں۔ مگر جیسا کہ میں نے اپنے اولین خطبہ میں ذکر کیا ہے فکر اپنی حرکت میں ایک حقیقت پر پہلو بھی رکھتا ہے۔ یہ اگرچہ حقیقت کو ساکن اجزاء میں منقسم کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے اس کا اصل کام یہ ہے کہ تجربے کے عناصر کی تالیف و ترکیب کرے۔ اور اس مقصد کے لیے وہ تجربے کی مختلف سطحوں کے لیے مناسب مقولات کا استعمال کرتا ہے۔ وہ زندگی کی طرح ہی نامیاتی ہے۔ زندگی کی حرکت جو کہ نامیاتی نشو و نما ہے اپنے مختلف درجات میں مرحلہ در مرحلہ ترکیب و انحلاف سے عبارت ہے۔ اس ترکیب کے بغیر اس کا عضو باقی ارتقا ممکن نہیں۔ اس کا تعین اس کے مقاصد سے ہوتا ہے اور مقاصد کی موجودگی کا مطلب یہ ہے کہ فکر پر اس کا مدار ہے۔ فکر کی سرگرمیاں مقاصد پر منحصر ہیں۔ شعوری تجربے میں زندگی اور فکر ایک دوسرے میں رچے بے ہوئے ہیں۔ اس طرح وہ ایک وحدت کی تشکیل کرتے

ہیں۔ چنانچہ نگراچی ماہیت میں زندگی ہی ہے۔ پھر برگساں ہی کے الفاظ میں چونکہ حیاتیاتی قوت خلا قائم آ زادی کے ساتھ آگے بڑھتی ہے لہذا وہ فوری یا بھید مقاصد کی روشنی سے مستیز نہیں ہوتی۔ وہ نتائج کی بھی خواہاں نہیں۔ وہ اپنے رویے میں مکمل طور پر ایک مطلق العنان، بے ست، بے لائی اور ناقابل پیش بینی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں برگساں کا ہمارے شعوری تجربے کا تجزیہ نامناسب اور ناقابل محسوس ہوتا ہے“ (۱)

اقبال مزید فرماتے ہیں:

”تو اتر زمانی کا اظہار جس طرح ہماری ذات میں ہوتا ہے اس کی تنقیدی تعبیر ہمیں حقیقت مطلق کے اس تصور تک لے جاتی ہے کہ وہ ایک خالص استدام ہے جس میں لگرو حیات اور قایت ایک دوسرے کے ساتھ مدغم ہو کر ایک عضویاتی وحدت قائم کرتے ہیں۔ ہم اس وحدت کا ادراک نہیں کر سکتے اسوا اس کے کہ ہم اسے وحدت نفس گردانیں جو سب پر محیط ایک موجودی خارج نفس ہے اور جو تمام افراد کی زندگی اور فکر کا منبع مطلق ہے۔ میرے نزدیک برگساں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے ماں خالص کو نفس پر حقدوم جانا مالا نکہ اسی کے لئے خالص دوران قابل اثبات ہے۔ نہ خالص مکان اور نہ ہی خالص زمان اشیا ماوراء واقعات کی گونا گونی کو ایک دوسرے کے ساتھ آکھار کہہ سکتے ہیں“۔ (۲)

برگساں کے نزدیک اولاً تو ”زور زندگی“ (Elan Vital) کسی مخصوص مقصود کے حصول کے ورپے نہیں، ثانیاً یہ ”زور زندگی“ ہی کائنات میں مختلف صورتوں اور حالتوں میں جلوہ نما ہے اور اصل سب کی یعنی چرندوں، پرندوں، حیوانوں اور انسان حتیٰ کہ ہر شاخ و شجر کی ایک ہی ہے اور مختلف مظاہر میں ایک ہی حقیقت رونما ہے، یہ حقیقت ”زور زندگی“ کے مترادف ہے۔ (۳)

اقبال بڑی حد تک برگساں کے ان خیالات سے متفق ہیں، ان کے نزدیک بھی زندگی ایک سیلاب اور بہاؤ ہے جو ہمیشہ آگے بڑھتا جاتا ہے:

دما دم رواں ہے یم زندگی	ہر اک شے سے پیدا رم زندگی
فریب نظر ہے سکون و ثبات	نہ چاہا ہے ہر ذرۂ کائنات
نظہرتا نہیں کاروان وجود	کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی	فقط ذوقی پرواز ہے زندگی (۴)

برگساں کی طرح اقبال کا بھی عقیدہ ہے کہ ”زور زندگی“ ہی مختلف صورتوں، بیجوں اور وجود کی مختلف اقسام کا

باعث ہوتا ہے:

۱۔ تجدید نگریات اسلام، ۱۱

۲۔ ایضاً ص ۷۴-۷۵

۳۔ حضرت حسن انور، ڈاکٹر، مشرق و مغرب کے مفکرین، مرتبہ: شمیمہ مجید، لاہور، پرم اقبال، ۱۹۸۹ء، ص ۲۹

۴۔ یکلیات اقبال اردو، ص ۳۵۳-۳۵۴

اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
یہ عالم یہ بقاء شش جہات
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے
اسی کے بیاباں اسی کے ببول
برگساں کے نزدیک ”زور زندگی“ ہی غایت حقیقت ہے اور اقبال کے کلام میں برگساں کے ان خیالات کا اثر ہر

جگہ نمایاں ہے:

جنش سے ہے زندگی جہاں کی
اس رہ میں مقام بے محل ہے
یہ رسم قدیم ہے یہاں کی
پوشیدہ قرار میں اجل ہے (۲)
زندگانی ہے تری آزاد قید امتیاز
تیری آنکھوں پر ہویدا ہے مگر قدرت کا راز (۳)

☆☆☆

وہی ایک حسن ہے لیکن نظر آتا ہے ہر شے میں
یہ شیریں بھی ہے گویا، بے ستوں بھی، کوکبن بھی ہے (۴)
برگساں ارتقائے حیات کو دیگر ارادیت پسندوں کی طرح اندھا اور بے بھر سمجھتا ہے۔ عقل اس کے نزدیک محض ایک آلہ کار ہے جسے ماؤی ماحول کو سمجھنے اور اس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے حیاتی لہر نے تخلیق کیا ہے۔ اس سے حقیقت مطلقہ کے فہم میں کوئی مد نہیں ملتی۔ بلکہ یہ زبان محض کی غیر تقسیم پذیر وحدت کو آفات دلجات کے سلسلے میں منقسم کر دیتی ہے۔ (۵)
اقبال برگساں کے اس نقطہ نظر سے اتفاق نہیں کرتے اور اس مقام پر پہنچ کر برگساں کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں اور خود آگے بڑھ جاتے ہیں۔ برگساں ذات نفس کو ایک مسلسل بہاؤ اور سیلاب اور ”دوران“ (Succession) کا حامل قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک ذات نفس تسلسل تغیر اور انقلاب کی حامل ہے اور مسلسل انقلاب ہی ذات نفس کا عین کمال ہے، یہی اس کی حقیقت ہے۔ لیکن اس انقلاب اور تغیر کا مقصود کیا ہے؟ یہ سوال برگساں نے نہیں اٹھایا مگر اقبال کے نزدیک یہ سوال

۱۔ کلیات اقبال اردو، ص ۴۵۳-۴۵۴

۲۔ ایضاً، ص ۱۴۵

۳۔ ایضاً، ص ۹۷

۴۔ ایضاً، ص ۱۰۳

۵۔ نعیم احمد، ڈاکٹر اقبال کا تصور بنائے دوام، صفحہ ۱۱۷

بہت اہم ہے۔ مسلسل انقلاب ضرور ذاتِ نفس کا آئینہ دار ہے لیکن اصل مقصود کیا ہے؟ ہر گساں کے نزدیک ان تمام تغیرات، واردات اور احوال کا مقصد نہیں، ہم زور زندگی کے تحت بہتے چلے جا رہے ہیں مگر کہاں جا رہے ہیں، یہ کوئی نہیں کہہ سکتا اس کا خیال ہے کہ آ زادی نفس اسی وقت باقی رہ سکتی ہے، جب ذاتِ نفس کے لیے کوئی منزل اور مقصود متعین نہ ہو۔ (۱)

اقبال فکر کو حقیقتِ مطلقہ کا لازمی جزو قرار دیتے ہیں اور یہ فطری امر ہے کہ عقل، مقاصد اور غایات کے بغیر سرگرم عمل نہیں ہو سکتی چنانچہ اقبال کے نزدیک، اسلامی تعلیمات کے عین مطابق، حقیقتِ مطلقہ مقاصد و غایات سے جہی نہیں:

”مقاصد اور اغراض جو شعوری یا غیر شعوری رجحانات کی صورت میں موجود ہیں وہ ہمارے شعوری تجربے کا تانا بانا ہیں۔ اور مقصد کا تصور مستقل کے حوالے کے بغیر نہیں کیا جاسکتا۔ ماضی کے بارے میں تو کوئی شبہ نہیں کہ وہ حال میں کار فرما ہوتا ہے مگر ماضی کی حال میں یہ کار فرمائی ہی تمام شعور نہیں ہے۔ مقاصد نہ صرف شعور کی موجودہ حالت بلکہ اس کے مستقبل کی طرف بڑھنے کا بھی پتہ دیتے ہیں۔ حقیقت میں وہ ہماری زندگی کی آگے کی طرف حرکت کی تشکیل کرتے ہیں اور یوں جنگی عین ای حالتوں پر اثر انداز ہو جاتے ہیں جو ابھی ظاہر ہونے والی ہیں۔ مقاصد سے ہمارے اعمال کا متعین ہونا دراصل اس بات سے متعین ہوتا ہے کہ کیا ہونا چاہیے“ (۲)

اقبال مزید فرماتے ہیں:

”ماضی اور مستقبل دونوں شعور کی موجودہ حالت میں عمل پیرا ہوتے ہیں اور جیسا کہ ہر گساں نے ہمارے شعوری تجربے کے تجربے سے ظاہر کیا ہے مستقبل مکمل طور پر غیر متعین نہیں ہوتا۔ شعور میں توجہ کی حالت میں بازیافت اور تخیل اور دونوں حرکات شامل ہوتے ہیں چنانچہ ہمارے شعوری تجربے کی اس نسبت سے حقیقت کوئی انضمامی قوت نہیں جو مکمل طور پر نگرے سے غیر مندر ہو۔ اس کی فطرت سرتاپا غائیاتی ہے“ (۳)

مگر ہر گساں حقیقت کی مقصدیت کو تسلیم نہیں کرتا اقبال اس کی وجہ بتاتے ہوئے لکھتے ہیں

”تاہم ہر گساں حقیقت کے غائی کر دار کو اس بنا پر قبول نہیں کرتا کہ غایتِ زمان کو غیر حقیقی بنا دیتی ہے۔ اس کے مطابق مستقبل کی راہ حقیقت کے لیے کھلی رہتی چاہیے ورنہ حقیقت آزاد اور خلاق نہیں رہے گی۔ اس میں شبہ نہیں کہ اگر غایت سے مطلب یہ ہو کہ کسی پہلے سے متعین مقصد یا منزل کی روشنی میں کسی منصوبہ پر کام ہو رہا ہے تو یہ زمان کو غیر حقیقی کر دے گا اور کائنات کو بھی ایک ایسی پہلے سے موجود ازل وابدی سکیم یا ڈھانچے کی تخلیق نو تک محدود کر دے گا جس میں انفرادی واقعات سے پہلے سے ہی اپنی مناسب جگہ پر موجود ہیں اور اس انتظار میں ہیں کہ وہ اپنی باری پر ایک زمانی سیل میں جسے تاریخ کہا جاتا ہے ظاہر ہوں۔ سب کچھ پہلے ہی ازل میں کہیں نہ کہیں موجود ہے۔ واقعات کا مرتب زمانی ظہور ازل وابدی سا ڈھانچے کی محض ایک نقل ہے۔ یہ نقطہ نظر اس میکالکیت سے مختلف نہیں جسے ہم پہلے مسرد

۱۔ عشرت حسن النور، ڈاکٹر بشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۲۵

۲۔ تجدید فکریات اسلام، صفحہ ۷

۳۔ ایضاً

کر چکے ہیں۔ (۱)

اقبال برگساں کے اس نظریے سے شدید اختلاف اس لیے رکھتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک یہ انسان کے ساتھ الٰہی آزادی کو بھی مقید کرنے کے مترادف ہے۔

”در حقیقت یہ نقاب پوش مادیت ہے جس میں تقدیر یا قسمت متحدہ جبریت کی جگہ لے لیتی ہے، جس میں انسانی حتیٰ کہ الٰہی آزادی کی بھی محال باتیں نہیں رہ جاتی۔ اگر کائنات فی الواقعہ کسی متعین مقصد کی طرف رواں دواں ہے تو پھر یہ آزاد اور مددگار افراد کی دنیا نہیں ہو سکتی۔ یہ محض سلج ہوگی جس پر چٹیاں ایک قسم کے پیچھے سے نچانے والے کی حرکت پرنا جتی ہیں“ (۲)

اقبال کے نزدیک زمان کا عمل کوئی پہلے سے کھینچے ہوئے خط کی مانند نہیں۔ یہ تو ایک ایسا خط ہے جو کھلے امکانات کو وقوع میں لاتا ہے۔ اگر کائنات کو پہلے سے طے شدہ منصوبے کی ایک زمانی تفصیل سمجھ لیا جائے تو اس سے زیادہ اور کوئی تصور قرآن پاک کے تصور سے متغایر نہیں ہوگا۔ (۳) لہذا، اقبال، برگساں کے اس تصور کی مخالفت اس لیے کرتے ہیں کہ اسلام کے تصور حقیقت سے متغایر ہے۔ اس تصور کے ماننے سے ذاتِ باری کی تخلیقی فعالیت، خلافت، قدرت کاملہ اور آزاد تخلیقی ارادہ جیسی صفات کی لٹی لازم آتی ہے اور اقبال کا اسلامی وجد ان یہ بھی گوارا نہیں کر سکتا: بقول قاضی جاوید

”اقبال ایک مذہبی انسان ہونے کی حیثیت سے یہ نظریہ قبول نہیں کر سکتے تھے کہ حیات ایک بے مقصد حرکت ہے۔“ (۴)

لہذا اقبال کے نزدیک تو:

”تجربے کے فعال اور قدری پہلوؤں سے متعلق تمام حقائق پر محیط فلسفیانہ تنقید ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ حقیقت مطلقہ تخلیقی زندگی ہے جس کے پیچھے مکت و بصیرت کا رفرما ہے۔ اس زندگی کو بطور ایک انا کے تعبیر کرنا اسے انسان پر قیاس کرنے کے مترادف نہیں۔ یہ محض تجربے کی اس ایک سادہ حقیقت کو قبول کرنا ہے کہ زندگی ایک بے ہیئت سیال شے نہیں بلکہ وحدت کی تنظیم کا ایک اصول، ایک ترکیبی سرگرمی ہے جو ایک تعمیری مقصد کے پیش نظر زندہ عضویوں کے انتشار پذیر یہ میلانات کو مربوط کرتی ہے اور انہیں ایک نقطے پر مرکوز رکھتی ہے۔ فکر کا عمل جو لازمی طور پر اپنی نوعیت میں اشاراتی ہے زندگی کی اصل فطرت کو او جمل کر دیتا ہے اور اسے ایک خاص قسم کے ایسے عالمگیر بہاؤ میں دکھاتا ہے جو تمام اشیاء میں موجود ہے۔ یوں زندگی کا فکری منظر نامہ لازمی طور پر وحدت الوجودی ہے“ (۵)

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۷۲۔۷۳

۲۔ ایضاً ص ۷۳

۳۔ ایضاً ص ۷۲۔۷۳

نیز دیکھیے مقالہ ہذا باب دوم میں ”زمان و مکان“ اور ”جبر و قدر“ کے مباحث صفحہ ۱۹۱ تا ۱۹۲ اور ۲۵۰ تا ۲۹۳

۴۔ جاوید، قاضی، ”اقبال کا نظریہ زمان و مکان“، مضمون: زمان و مکان، مرتب: ڈاکٹر وحید مشرت، ص ۶۳۲

۵۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۸۶

ولیم جیمز (WILLIAM JAMES)

ولیم جیمز امریکہ کا ایک انتہا پسند تجربی (۱) اور تائبجیت پرست فلسفی ہے۔ (۲) اُس کے خیال میں کائنات کی حقیقی توجہ کے لیے اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں دکھائی دیتا کہ اس کے اصل مواد کو ایک ”سیل رواں“ کا نام دیا جائے جو اس وسیع و عریض کائنات کو ایک حقیقی وحدت کی صورت میں قائم و دائم بنائے رکھتا ہے۔ اُس نے ایک نئے انداز کی کثرت کے نفوذ کے لیے ایک نہایت جرأت مندانہ قدم اٹھایا ہے، یعنی ایک ایسی کثرت جو زمانہ حال کے جذبہ تخلیق سے بہت ہم آہنگ ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ مستند اور قطعی مبدا کے طور پر اگر کسی اصول کو قطعیت حاصل ہے تو وہ ایک ”سیل رواں“ (FLUX) سے زیادہ کچھ اور نہیں۔ ورنہ اس اصول کے علاوہ اور کوئی ممکنہ صورت ایسی نظر نہیں آتی کہ جو مبدا حقیقی کے طور پر پیش کی جاسکے۔ (۳)

ولیم جیمز ایک ”اللہ پسند“ فلسفی ہے۔ اُس نے خدا کا جو تصور پیش کیا ہے اسے اصطلاحاً ”الہیاتی حدیث“ کہا جاتا ہے۔ اس نظریے کے تحت اولوی قوتوں کی تحدید کی گئی ہے اور اس لیے دنیا میں شرکاء وجود خدا کی ارادے کے منافی ایک عمل نظر آتا ہے۔ مگر چونکہ خدا اس دنیا میں موجود مقصود ہوتا ہے اور اس کے آدرش ہم انسانوں کے آدرشوں سے پوری طرح ہم آہنگ ہوا کرتے ہیں اس لیے اس کی اقدار ہماری اقدار سے مطابقت رکھتی ہیں۔ اس لیے ہم مشترکہ اقدار اور مقاصد کے سلسلے میں ”اللہ“ سے معاونت پیدا کر لیا کرتے ہیں۔

جیسے چونکہ ایک کثرتی کائنات کا تصور پیش کرتا ہے اس لئے اس کی فکر میں تعدد اللہ، یعنی کئی خداؤں کے تصور کی جانب کرتے ہیں۔

جیسے چونکہ ایک کثرتی کائنات کا تصور پیش کرتا ہے اس لئے اس کی فکر میں تعدد اللہ، یعنی کئی خداؤں کے تصور کی جانب بھی اشارے ملتے ہیں مگر جیسے نے تعدد اللہ کے تصور کی بابت اپنی تحریروں میں جہاں کہیں بھی اشارے کیے ہیں ان میں ایک طرح کا تلقین طبع پایا جاتا ہے چنانچہ اس کو ایک سنجیدہ جہت دینا مناسب نہیں ویسے وہ خود بھی ”اللہ“ پسند“ فلسفی ہے۔ (۴)

جیمز کا کہنا ہے کہ ہم خدا کے وجود اور اس کے متعلق کسی چیز کو بھی ثابت نہیں کر سکتے، لیکن خدا کو ماننے پر مجبور ہیں، کیونکہ ہماری فطرت کا تقاضا یہی ہے اور ہمارا دل بھی اس بات کی گواہی دیتا ہے۔ جیمز کے نزدیک انسان ایسے خدا کو ماننا چاہتا ہے جو اس کی زندگی سے بے تعلق یا نرنگا نہ ہو، بلکہ اس کا اس کی زندگی سے گہرا تعلق ہو۔ وہ انسان کا رفیق، مونس و غم

۱۔ قیصر الاسلام قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۱۰۱

۲۔ کشفاف اصطلاحات فلسفہ، ص ۲۳۹

۳۔ قیصر الاسلام قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۱۰۱-۱۰۲

۴۔ قیصر الاسلام قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، جلد اول، ص ۵۳۸

خوار ہو۔ جمہور کے خیال میں خدا انسان سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے، لیکن انسان سے بہت زیادہ طاقت ور ہے (۱)۔
 ولیم جمہور کا خیال ہے کہ کثرت وجود کو تسلیم کرنے کے بعد فلسفہ ”الہیات“ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، اولاً وہ صورت جس میں ہمارے اور خدا کے درمیان ایک گوند اجنبیت، غیریت اور دوئی باقی رہتی ہے۔ (۲) کثرت وجود کو برقرار رکھتے ہوئے ولیم جمہور کے نزدیک فلسفہ ”الہیات“ کی دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ افراد عالم اور خدا کے درمیان کسی قدر قربت اور نزدیکی محسوس ہو (۳)۔

ولیم جمہور کی طرح اقبال بھی کثرت کو حقیقی تصور کرتے ہیں اور کسی طور کثرت وجود کے انکار کو پسند نہیں کرتے۔ اُن کے نزدیک کثرت کا اثبات لازمی ہے۔ کثرت کا انکار دراصل اقبال کی بنیادی فکر ہی کے خلاف ہے۔ کثرت کے انکار سے ذوقی عمل اور کردار کے اعلیٰ مقام تک پہنچنے کا شوق دم توڑ دیتا ہے اور ارتقاء کی ساری سعی ختم ہو جاتی ہے۔ لہذا اقبال کے نزدیک کثرت کا اثبات لازمی ہے۔ لیکن اقبال جیسے وارڈ کی طرح کثرت افراد اور خدا کے درمیان خلیج حائل کر دینے کے کسی طور روادار نہیں کیونکہ اُن کے نزدیک اس طرح تو انسانی شخصیت جتنے تکمیل رہ جاتی ہے اور اس کے روحی، قلبی اور ذہنی رجحانات کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ لہذا اس مقام پر وہ ولیم جمہور کے ہموا ہو کر کہتے ہیں کہ یہ قلب انسانی کی بنیادی طلب ہے کہ اُس کا حقیقی اصل یہ سے قریبی رشتہ قائم ہو۔

مٹھا کے عرش پر رکھا ہے تو نے اے واعظ

خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے (۴)

اسی لیے اقبال اسلامی وحدۃ الوجود کے قائل ہے۔ (۵) کیونکہ بقول ڈاکٹر عشرت حسن انور:

”ہماری فطرت بے شک وصلِ حقیقت کی طالب ہے اور ہمارا دل اس کا مٹلاشی ہے کہ ہمارے اور باری تعالیٰ کے درمیان تمام فصل اور دوری ختم ہو جائے۔ یہ سب کچھ صحیح ہے لیکن فلسفہ ہمہ ادست کی بڑی بھول یہ ہے کہ وہ انسانی فطرت کے ایک مخصوص رجحان پر زور دیتے ہوئے انسانی ضمیر ہی کی ایک دوسری آواز کو جو اپنے وجود کا اقرار کرتی ہے، یکسر نظر انداز کر دیتا ہے۔“ (۶)

مگر اقبال، ضمیر کی اس آواز کو نظر انداز کرنے پر ہرگز تیار نہیں ہیں وہ تو انسان کو عین وصالِ حق میں بھی اپنی خودی

۱۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل۔ قرآن حکیم کی روشنی میں، ص ۳۴

۲۔ عشرت حسن انور، مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۱۰۴

۳۔ ایضاً، ص ۱۰۶

۴۔ کلیات اقبال، اردو، ص ۱۳۱

۵۔ دیکھیے مقالہ ”آبِ دوم میں“ وحدۃ الوجود“ کے مباحث صفحہ ۱۳۹ تا ۱۵۳

۶۔ عشرت حسن انور، مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۱۱۰

برقرار رکھنے کی تلقین کرتے ہیں۔ (۱)

ولیم جیمز نے کثرت اور وحدت کی سمتی کو ہمارے ذاتی شعور کی تشیل سے سلجھانے کی کوشش کی ہے اس کا کہنا ہے کہ ایک شعوری حالت بہت سی دوسری شعوری کیفیات پر مشتمل ہے۔ برگساں کی رہنمائی کرتے ہوئے ولیم جیمز بھی اس بات کا مدعی ہے کہ وجدان ذات ہی میں یہ سوال حل ہو جاتا ہے کہ ہماری اپنی ذات کس طرح بیک وقت کثرت اور وحدت کی حامل ہے۔

ولیم جیمز ذات نفس کے وجدان کی بنا پر یہ تجویز پیش کرتا ہے کہ اگر ہمارا وجود ایک سلسلہ احساسات، کیفیات اور ادراکات کا حامل ہے تو اس سلسلہ شعور کو اذی اور لامتناہی تصور کرنا ضروری ہے، اور اس لامتناہی سلسلہ شعور کو باری تعالیٰ کی ذات سے کسی طرح خارج تصور نہیں کیا جاسکتا۔ جس طرح ہماری اپنی ذات میں مختلف شعوری کیفیات ایک دوسری سے متعلق ہیں اسی طرح ہماری آپ کی، سب کی شعوری وغیرہ شعوری کیفیات اور ہم سب کے طرح طرح کے احساسات، ادراکات اور تجربات ذات باری میں ممدوج، مربوط اور اسی سے منسلک ہیں۔ (۲)

اقبال، ولیم جیمز کے ان خیالات سے پوری طرح متفق و کساکی دیتے ہیں۔ جیمز کی طرح اقبال بھی خالق اور مخلوق کے درمیان دوری و بھجوری کے قائل نہیں۔ (۳) ولیم جیمز کی طرح، اقبال بھی ہمہ اوست (۴) کی تائید کرتے ہیں اور حقیقت مطلقہ سے قربت اور وصل کو ممکن بتاتے ہیں۔ ولیم جیمز ہی کی طرح، اقبال اس خیال کے بھی حامی ہیں کہ کثرت اور وحدت کی سمتی وجدان کی بنا پر کھل سکتی ہے۔ (۵) اور ذات نفس کی تشیل ہی کے ذریعہ کثرت افراد اور ذات باری کے تعلق کو سمجھا جاسکتا ہے۔ (۶) اقبال، اس خیال میں بھی، ولیم جیمز سے متفق ہیں کہ کثرت وجود باری تعالیٰ کے وجود سے کسی طرح غیر متعلق نہیں ہے، لیکن ذات باری قریب ترین ہو کر بھی ہم سے علیحدہ ہے۔ (۷)

ولیم جیمز اور اقبال کے افکار کے اس تقابل سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال، ولیم جیمز کی طرح، وحدۃ الوجود کے اس پہلو کے قائل ہیں جس کے مطابق ذات باری تعالیٰ کائنات سے ماوراء ہونے کے ساتھ ساتھ اس میں جاری و ساری بھی ہے اور اللہ اپنے بندے کی شہرگ سے بھی زیادہ قریب ہے، مگر اقبال غیر اسلامی وحدۃ الوجود کے ہرگز قائل نہیں۔ (۸) ڈاکٹر

۱۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”خودی“ اور ”وحدۃ الوجود“ کے مباحث صفحہ ۱۳۹۵ اور ۲۳۰۲

۲۔ مشرت حسن الزور، مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۱۱۱۔ ۱۱۲

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”خودی“ اور ”وحدۃ الوجود“ کے مباحث صفحہ ۱۳۹۵ اور ۲۳۰۲

۴۔ اسلامی وحدۃ الوجود۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”وحدۃ الوجود“ کی بحث صفحہ ۱۳۹۵

۵۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”وجدان“ کی بحث صفحہ ۱۳۹۵

۶۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”خودی“ کے مباحث صفحہ ۲۳۰۲

۷۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”وحدۃ الوجود“ کی بحث صفحہ ۱۳۹۵

عشرت حسن انور نے اسی جانب اشارہ کیا ہے:

”اقبال للہد ہماوست کے مخالف ہونے کے بجائے ولیم جمز کی رہنمائی میں (۱) بہت حد تک اس کے حامی اور معتقد ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اُن کا ہماوست کا نظریہ بعض صوفیاء کے روایتی ہماوست کے عقیدہ سے کسی قدر مختلف ہے۔“ (۲)

معروف اقبال شناس، بشیر احمد ڈار اور ڈاکٹر نذیر قیصر بھی اسی نتیجے پر پہنچے ہیں۔ لہذا بشیر احمد ڈار لکھتے ہیں۔
 "Iqbal, like James, rejects the old form of theism that makes the God sit in the Heavens. According to him. He comprehends and encompasses the whole universe. Our life is organic to His Being" (3)

اس طرح، ڈاکٹر نذیر قیصر رقمطراز ہیں:

"Iqbal is spiritual monist But he does not believe Monism in the sense of pantheism, which mean every thing, is God. This, of course makes the universe as block universe and all things eternally fixed

Iqbal states that each soul is derived from the directive energy of God Thus the unity of things is internal.

For him, Islam does not believe in Absolutism. For his concept of pluralism Iqbal pointedly refers to the Qur'an" (4)

ڈاکٹر نذیر قیصر مزید لکھتے ہیں:

"It is, however, important to note that he does not stop here. For him, God is both immanent and transcendental though He is neither the one nor the other alone" (5)

ولیم جمز کے نزدیک خدا محض ایک اعلیٰ و برتر انسانی ذات ہے اُس کے خیال میں:

"The believer is continuous, to his own consciousness at any rate with a wider

۱۔ یہاں ”کی رہنمائی میں“ کی بجائے ”کی طرح“ کے الفاظ زیادہ مناسب ہوتے۔

۲۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، ”اقبال اور ولیم جمز“، مشمولہ اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۱۱۷

3. B A Dar, Iqbal and Post-Kantian Voluntarism P.23

4. Nazir Qaisar, Dr. Iqbal and the Western Philosophers, P.104-105.

5. Ibid, P.112.

self from which saving experiences flow in" (1)

جیمز کے نزدیک ذاتِ باری تعالیٰ ایک اعلیٰ انسانی زندگی کی حامل ہے۔

"The drift of all the evidence we have seems to me to sweep us very strongly towards the belief in some form of superhuman life with which we may, unknown to ourselves, be co-conscious" (2)

وہ وجودِ باری تعالیٰ کو نہایت کے پیمانے سے ماننے کی کوشش کرتا ہے۔

"The instinctive belief of mankind: God is real since He produces real effects" (3)

اُس کے نزدیک۔

"Pragmatism's "only test of probable truth is what works best in the way of leading us to what fits every part of life best and combines with the collectivity of experience's demand, nothing being comitted. If theological ideas should do this, if the notion of God, in particular, should prove to do it, how could pragmatism possibly deny God's existence" (4)

ولیم جیمز کے اس تصورِ خدا پر تبصرہ کرے ہوئے ڈاکٹر نذیر قیصر لکھتے ہیں:

James' concept of God is disappointing from religious point of view. He does not define what of God. He believes in existence of God only because it is a useful idea. He believes Him as 'other' with some superhuman liefie He is not personal God with attritutes of infinity, omnipotence, omniscient and eternuty etc" (5)

1 William James, A Pluralistic Universe, New York, Longman, Green and Co, 1914, P-307.

2.Ibid

3.William James, The Varities of Religios Experience, New York, New American Library, 1890, P-507

4 William James, Pragmatism, New York, Longman, Green and Co, 1980, P-80.

5 Nazir Qaiser, Dr., op cit, P.108.

ولیم جمز کے برعکس، اقبال، ذات باری تعالیٰ کا تصور ایک انائے کامل اور وجودِ مطلق کے طور پر کرتے ہیں۔ (۱)
 اُن کے نزدیک ذات باری محض ایک اعلیٰ انسانی زندگی نہیں بلکہ وہ حقیقتِ مطلق ہے جو ابدیت، خالقیت، قدرتِ کاملہ اور علم
 جیسے عناصر (صفات) سے متصف ہے۔ (۲)

پروفیسر میاں محمد شریف نے اقبال اور ولیم جمز کے تصورِ باری تعالیٰ کا تقابل کرتے ہوئے درست لکھا ہے کہ:

"William James considers faith almost instinctive with every man. Iqbal goes further and finds in the prayer of the faithful a proof for the existence of God. Prayer seeks fellowship with God. Once a true seeker gets that fellowship, he gets a sweet intuition of Reality ... an intuition of God, and desires no further proof of His existence." (3)

ڈاکٹر نذیر قیصر نے بھی، ولیم جمز اور اقبال تصورِ باری تعالیٰ کا تجزیہ کرتے ہوئے درست نتیجہ اخذ کیا ہے کہ:

"Iqbal's belief in God is not just pragmatic as advocated by James. Though belief in God carries a great pragmatic value for the development of human personality, yet love of God for the sake of love remains basic in Iqbal" (4)

جمز کے مطابق ذات باری محدود ہے اور تمام تر قوتوں کی مالک نہیں۔ وہ کہتا ہے

"He is limited either in power or in knowledge or in both at once" (5)

جمز کے خیال میں اگر خدا الٰہ محدود ہوتا اور بے انتہا طاقتوں کا مالک ہوتا تو پھر دنیا میں شر کا وجود نہ ہوتا اور شر کی وجہ

سے انسانی آزادی پر تحدید کا سوال پیدا نہیں ہوتا؛ لہذا وہ لکھتا ہے۔

"The Creator himself would not need to know all the details of activity until they came: and at any time his own view of the world would be a view partly a facts and partly of possibilities, exactly as our is now" (6)

۱۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں "خودی" کے مباحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۳۹

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں "صفات باری تعالیٰ" کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۱۲

3. Sarif, M M About Iqbal and His thought, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1964, P-50.

4 Nazir Qaiser, Dr., op cit, P 109.

5. William James, A Pluralistic Universe, P-124

6 William James, Will to Believe, New York, The Macmillan Company, 1960, P 9.

اقبال، کسی طور، جمہور کے ان خیالات کے ہموار نہیں ہو سکتے۔ اقبال، جمہور کی طرح، ذات باری کو محدود تصور نہیں کرتے اُن کے نزدیک تو اللہ محیط کل ہے اور وہ ساری کائنات کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ (۱) تمام خودیوں کا صدور اُسی سے ہوتا ہے اور حیاتِ الٰہی کے دوا می بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے۔ (۲) اقبال نزدیک خدا کی لامتناہیت و وسع نہیں عین ہے (۳)

ولیم جیمز کثرتی کائنات کے نظریے کا حامل ہے۔ لہذا وہ کائنات کی جہتوں اور تبدیلیوں کی بنا پر اس کے پیچھے موجود کسی ایک مطلق طاقت پر یقین نہیں رکھتا۔ یہی وجہ ہے کہ اُس کے نظام فکر میں تعددِ الٰہ کی جانب رجحانات دکھائی دیتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے:

"It is useless to say that this chaos in which we live and move is the result of one consistent will; it gives every sign of contradiction and division within itself. Perhaps the ancients were wiser than we, and polytheism may be truer than monotheism to the astonishing diversity of the world. Such polytheism "has always been the real religion of common people, and is so still today" (۴)

اقبال بھی کائنات اور اُس کی اشیاء کو حقیقی تسلیم کرتے ہیں اسی لیے کثرت کا بھی اثبات کرتے ہیں اور اس کے معترف ہیں، مگر اقبال کو اس کثرت کے آئینے میں وحدت کا راز مضمر دکھائی دیتا ہے۔

کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی

جگنو میں جو چمک نہ، وہ پھول میں مہک ہے (۵)

اقبال، اول و آخر، توحید پرست ہیں۔ اُن کے تمام تر افکار و خیالات کا مرکز و محور عقیدہ توحید کا اثبات ہی ہے اُن کے نزدیک ذاتِ باری کی وحدانیت ہی کائنات کے وجود اور بقا کا اصل الاصول ہے۔ توحید کا تصور، دینِ اسلام کا خلاصہ و عصا ہے۔ اقبال اسے بار بار یوں بیان کرتے ہیں کہ اُن کا کلام لا الٰہ الا اللہ کی تفسیر دکھائی دیتا ہے۔ (۶)

اس طرح، تصورِ حقیقتِ مطلق کے حوالے سے ولیم جیمز اور اقبال کے اس تقابلی مطالعہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے

۱۔ تجریدِ فکر یا تہ اقبال، ص ۷۸-۷۹

۲۔ ایضاً ص ۹۲

۳۔ ایضاً ص ۸۵-۸۶

4 Will Durant, The story of Philosophy, P 501.

۵۔ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۱

۶۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں "توحید" کے حوالے سے اقبال کے افکار کا جائزہ صفحہ ۳۲۲ تا ۳۳۱

کہ اقبال اور جیمز کے بعض افکار میں مماثلت ضروری پائی جاتی ہے، مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقبال ان امور میں جیمز کے مرہون منت ہیں۔ اقبال کے چند تصورات اگر جیمز سے مماثلت رکھتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جیمز کے یہ خیالات دراصل اسلام سے موافقت رکھتے ہیں۔ اقبال اپنے تصور حقیقت مطلق کے ضمن میں، اسلام سے روشنی حاصل کرتے ہیں نہ کہ ولیم جیمز یا کسی اور مغربی مفکر سے یہ الگ بات ہے کہ اقبال، مغربی مفکرین کی ایسی ہر بات قبول کرتے ہیں جو انہیں قرآنی روح کے موافق دکھائی دیتی ہے۔ ایسی بات جو قرآنی فکر کے منافی ہو اقبال قبول نہیں کرتے، چاہے یہ بات کسی بڑے سے بڑے اسلامی مفکر ہی نے کیوں نہ کی ہو۔

ڈیکارٹ (DECARTES)

ڈیکارٹ نہ صرف یہ کہ فرانس بلکہ دنیا کے عظیم فلسفیوں میں شمار ہوتا ہے۔ حقیقت مطلق سے متعلق، اس کے تصورات، اسلامی عقائد کے قریب تر ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ نفس ہو کہ جسم دونوں ہی متناہی و محدود وجودات ہیں، جو اپنے وجود یا ہونے کے لیے خدا کے پابند یا محتاج ہیں۔ جب کہ خدا ایک لائقِ امتناعی وجود ہے جو اپنے وجود کے لیے اپنی ذات سے باوراء کسی اور شے کا محتاج نہیں۔ خدا ایک ایسی ہستی ہے جو مطلق اور خود مختار ہے جسے کسی نے پیدا نہیں کیا۔ وہ متناہی وجود کا حامل ہے۔ اس کے علاوہ خدا ایک ایسی عظیم صداقت ہے جو ہمارے بدیہی علم کی ضمانت دیتی ہے۔ یعنی جو کچھ کہ بدیہی ہے، وہی حق ہے۔ اس عظیم سچائی کا یہ کارنامہ ہے کہ جو ہمیں اس امر کا یقین بہم پہنچاتا ہے کہ ہمارا وہ خارجی عالم جس کا ادراک ہمیں اپنے حواس سے ہوا کرتا ہے۔ محض ایک افسانہ یا فرضی کہانی نہیں۔ بلکہ یہ عالم بھی ایک حقیقت واقعہ ہے (۱)

وہ کہتا ہے کہ عقل کے ذریعے خدا کی بہت سی صفات اور ان کے تقاضوں کو سمجھا جاسکتا ہے۔ اس طرح ڈیکارٹ کے نزدیک، خدا ازلی ہے، وہ قادرِ مطلق ہے، عظیمِ خبیر اور سرِ اسرِ خیر و برکت ہے۔ اس نے انسان کے اندر جو تصورات و ولایت کیے ہیں وہ کوئی دھوکا نہیں بلکہ حقائق ہیں۔ ان کا ماننا واجب ہے اور زندگی کے معاملات میں ان سے رہنمائی حاصل کرنا ضروری ہے۔ (۲) ڈیکارٹ کی بیان کردہ یہ صفات باری تعالیٰ، اسلام کی بیان کردہ، صفات باری تعالیٰ کے عین مطابق ہیں اور ظاہر ہے کہ اقبال ان سے پوری طرح متفق ہیں۔ (۳)

ڈیکارٹ نے خدا کے وجود کے ثبوت میں دو دلائل پیش کیے ہیں:

- ۱۔ پہلی دلیل تو خدا کے لائقِ امتناعی وجود کے وہی تصور کے طور پر دی گئی ہے۔ یعنی ایک ایسا لائقِ امتناعی تصور جسے کوئی محدود اور متناہی تصور خواہ وہ کچھ ہی کیوں نہ ہو پیدا کر ہی نہیں سکتا۔ یہ الفاظ دیگر محدود سے

۱۔ قیصر الاسلام قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ص ۲۶۷

۲۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل۔ قرآن حکیم کی روشنی میں، ص ۲۹

۳۔ دیکھیے مقالہ مذکور کا باب دوم بالخصوص "صفات باری تعالیٰ" کے مباحث صفحہ ۲۸۵ تا ۳۱۲

لاحدود کا صادر ہونا ممکن نہیں۔

۲۔ دوسری دلیل خدا کے وجود کے ضمن میں اس کے وجود کامل کی حیثیت کا حامل ہوتا ہے۔ جس کی

یہی کاملیت بجائے خود اس کے (خدا کے) موجود ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ (۱)

اقبال نے اپنے دوسرے خطبے میں، مدرسی فلسفے کی جانب سے، خدا کی ہستی کے ثبوت میں پیش کیے جانے والے تین دلائل یعنی کوئیاتی دلیل، مقصدی دلیل اور وجودیاتی دلیل، پر شدید تنقید کرتے ہوئے ان کی منطقی خامیاں بیان کیا ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ ثبوت مذہبی وجدان اور مشاہدے کی بڑی سطحی تعبیر کا اظہار کرتے ہیں۔ اسی ضمن میں اقبال، ڈیکارٹ کی وجودیاتی دلیل کا ذکر بھی کرتے ہیں۔ پہلے وہ اس دلیل کی کارٹھی صورت یوں بیان کرتے ہیں:

”جب یہ کہا جاتا ہے کہ کسی شے کی ہمت یا اس کے تصور میں اس کی صفت موجود ہے تو یہ اسی طرح ہے جیسے یہ کہا جائے کہ اس کی یہ صفت درست ہے اور یہ اس بات کو بھی ثابت کرتی ہے کہ وہ صفت اس کے اندر موجود ہے۔ اب خدا کی ہمت اور تصور میں وجود لازم موجود ہے۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہے کہ خدا کے لیے وجود لازم ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں خدا موجود ہے۔“ (۲)

پھر اقبال بتاتے ہیں کہ:

”ڈیکارٹ اس دلیل کے ساتھ ایک اور دلیل کا اضافہ کرتا ہے ”ہمارے ذہن میں ایک اکمل ہستی کا تصور موجود ہے۔ اس تصور کا مبداء کیا ہے۔ یہ تصور فطرت نے پیدا نہیں کیا کیونکہ فطرت تو محض تخریب ہے۔ وہ ایک اکمل ہستی کا تصور پیدا نہیں کر سکتی۔ چنانچہ اس تصور کے مقابل ایک معروضی ہستی موجود ہے جو ہمارے ذہن میں اس اکمل ہستی کا تصور پیدا کرتی ہے۔“ (۳)

اقبال دوسرے دلائل کی طرح، ڈیکارٹ کے اس استدلال پر بھی تنقید کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ کسی وجود کا تصور، اُس کی حقیقی موجودگی کا کوئی ٹھوس ثبوت نہیں۔ اقبال اس دلیل پر تنقید کے ضمن میں کانٹ کی تنقید کا حوالہ بھی دیتے ہیں

”یہ دلیل بھی اپنی فطرت میں ایک طرح سے کوئیاتی دلیل جیسی ہے جس پر پہلے ہی تنقید کی جا چکی ہے۔ تاہم اس دلیل کی جو بھی صورت ہو یہ بات واضح ہے کہ کسی وجود کا تصور اس وجود کی معروضی موجودگی کا ثبوت ہرگز نہیں ہو سکتا۔ جیسے کانٹ نے اس پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ تین سو ڈالروں کا میرے ذہن میں تصور یہ ثابت نہیں کر سکتا کہ میرے جیب میں تین سو ڈالروں کا تھنہ موجود ہیں۔ جو کچھ اس دلیل سے مترشح ہے وہ صرف یہ ہے کہ ایک مکمل وجود کے تصور میں اس کی ہستی کا تصور موجود ہے۔ میرے ذہن میں ایک مکمل ہستی کے تصور اور اس ہستی کی معروضی حقیقت کے درمیان ایک فٹنج ہے جو محض فکر کے مادیاتی عمل سے نہیں پاٹی جاسکتی۔ یہ دلیل جیسا کہ اسے بیان کیا گیا ہے، حقیقت میں ایک

۱۔ قیصر الاسلام قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ص ۲۶۵

۲۔ تجدید فکریات، اقبال، ص ۳۹

۳۔ ایضاً،

مغالطہ ہے جسے منطق میں مصادر علی المطلب کہتے ہیں۔ کیونکہ اس میں دعویٰ کو جس کے لیے ہم دلیل چاہتے ہیں پہلے ہی تسلیم کر لیتے ہیں اور اس طرح منطقی حقیقت کو واقعی حقیقت سمجھ لیتے ہیں۔ (۱)

اس طرح، اقبال کے خیال میں وجود باری استدلال، بھی کو نیاتی استدلال سے ملتا جلتا ہے کیونکہ جس طرح اُس میں خدا کو تمام قلتوں کی آخری علت پہلے فرض کر لیا جاتا ہے، اسی طرح وجود باری استدلال میں خدا کے وجود کو بھی پہلے سے ہی فرض کر لیا جاتا ہے۔ اقبال اپنی رائے کا اظہار یوں کرتے ہیں:

”مجھے امید ہے کہ میں نے غایتی اور وجود باری دلائل، جیسا کہ وہ عام طور پر بیان کیے جاتے ہیں، کے بارے میں واضح کر دیا کہ وہ ہمیں کہیں بھی نہیں پہنچاتے۔ ان کی ناکامی کی وجہ یہ ہے کہ وہ فکر کو ایک ایسی قوت کی حیثیت سے دیکھتے ہیں جو چیزوں پر خارج سے عمل کرتی ہے۔ یہ طرز فکر ایک جانب ہمیں محض ایک میکینک عطا کرتا ہے اور دوسری جانب یہ حقیقت اور تصور میں ایک ناقابل عبور خلیج حائل کر دیتا ہے۔“ (۲)

اور، اقبال کے نزدیک، اس طرح فکر اور وجود کی محویت جنم لیتی ہے:

”تاہم یہ ممکن ہے کہ ہم فکر کو محض ایک اصول کی طرز پر نہ لیں جو خارج سے اپنے مادہ کی تنظیم و ترتیب کرتا ہے بلکہ بطور ایک ایسی استعداد کے دیکھیں جو اپنے مادہ کی صورت گری خود کرتا ہے۔ اس مفہوم میں فکر یا تصور اشیاء کی اصل فطرت سے متفاو نہیں رہے گا بلکہ ان کی حتمی اساس اور اشیاء کے جوہر کا تشکیل کرنے والا ہو گا جو ان کے کرداروں میں شروع سے ہی اثر انداز ہے اور انہیں ان کے متعین کردہ نصب العین کی طرف حرکت زن رہنے کی تحریک دیتا ہے۔ مگر ہماری موجودہ صورت حال تو فکر اور وجود کی محویت کو ناکمز تصور کرتی ہے۔ انسانی عمل کا ہر سانچہ تحقیق و تفتیش کے بعد ایک وحدت ثابت ہونے والی حقیقت کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے: ایک لئس جو کہ جانتا ہے اور ایک شے دیگر جسے کہ جانا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اپنے لئس کے بالمقابل معلوم کو محروض گرا دینے پر مجبور ہیں، جو اخذ ہے، جو لئس سے خارج بھی ہے اور خود بخود بھی اور جانے جانے کے عمل سے بے نیاز ہے۔“ (۳)

اقبال کے خیال میں فکر اور وجود کی یہ محویت، حقیقت مطلقہ کی وحدت کا درست تصور حاصل کرنے کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔ اُن کے نزدیک وجود ذاتی یا تصور شے اور حقیقت شے یا وجود واقعی یا خارجی میں وحدت کا خیال اس لیے ضروری ٹھہرتا ہے کہ اس کے بغیر تصور اور حقیقت کے درمیان ایک ناقابل عبور خلیج پیدا ہو جاتی ہے اور اس دو کی وحدت کا علم حاصل کرنے کے تقاضے کی تسکین نہیں ہو پاتی۔ (۴) لہذا اقبال ڈیکارٹ کی دلیل کی ساتھ ساتھ وجود باری تعالیٰ کے باقی روایتی دلائل کو بھی چھوڑ کر قرآن کریم کی طرف رجوع کرتے ہیں

۱۔ تجلید فکر یا تہ اقبال، ص ۳۹

۲۔ تجلید فکر یا تہ اسلام، ص ۳۹۔۵۰

۳۔ ایضاً ص ۵۰۔۵۱

۴۔ محمد حسین عمر، خطبات اقبال، ص ۶۶

”عاجی اور وجودیاتی دلائل کی صحیح نوعیت اس وقت ظاہر ہوگی جب ہم یہ ثابت کر سکیں کہ موجودہ انسانی صورت حال حقیقی نہیں اور یہ کہ فکر اور وجود بالآخر ایک ہیں۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم قرآنی منہاج کے مطابق احتیاط کے ساتھ تجربے کا تجزیہ کر کے اس کی توجیہ کریں۔ وہ منہاج جو باطنی اور خارجی دونوں قسم کے تجربے کو اس حقیقت کی نشانیوں تصور کرتا ہے۔ جو ازل بھی ہے اور آخر بھی، جو نظر بھی آتا ہے اور جو نظروں سے اوجھل بھی ہے۔“ (۱)

اس طرح اقبال کے خیال میں ظاہری دنیا اور باطنی دنیا، وجود مطلق کے دورخ ہیں۔ ان میں کسی قسم کی مفارقت اور دوئی نہیں بلکہ وہ ایک ہی حقیقت سے متعلق ہیں۔ لہذا، اقبال کے لیے ڈیکارٹ کے استدلال سمیت ایسا کوئی بھی نظریہ یا منطقی دلیل قابل قبول نہیں جو میکلیک پر مبنی ہو اور فکر اور وجود یا حقیقت اور تصور کی شمولیت پیدا کر دے۔ اقبال کے نزدیک حقیقت مطلق کی توجیہ، منطقی دلائل سے نہیں بلکہ وجدان اور قرآنی فکر سے ممکن ہے۔ اسی لیے وہ یہاں بھی وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے قرآنی حوالہ پیش کرتے ہیں۔ جس میں روح عالم کو ازل و آخر اور ظاہر و باطن کہا گیا ہے۔ اسی سے ہم ظاہر و باطن کے تضاد کو ختم کر کے حقیقت مطلقہ کی وحدت اور وجود باری تعالیٰ کا ثبوت فراہم کر سکتے ہیں۔

وائٹ ہیڈ (WHITE HEAD)

وہائٹ ہیڈ کا فلسفہ اپنی عضوی ساخت کے اعتبار سے ایک ایسی کائنات کی تصویر کشی کرتا ہے جو نہایت منظم و مربوط نوعیت کی ہے اور اس کا یہی نظم و ضبط اسے ایک عضویاتی کل کے پیکر میں ڈھال دیتا ہے اور بالآخر عضویاتی کل کی حالت یہ کائنات عظیم حقیقی معروضات اور واقعی ذوات یا واقعی موافقاتی صورت حال کا ایک ایسا عضویاتی کل بن جاتی ہے جس سے دائم یہ حقیقت پھوٹی رہتی ہے کہ یہ مستقل اور مسلسل سرگرم عمل ہے۔ وہائٹ ہیڈ کے نزدیک حقیقت معروف کی کثرت پر مشتمل ہے چنانچہ اسی وجہ سے اس کے فلسفے کو جہاں ایک طرف دائم تفاعل کے فلسفے کے نام سے یاد کیا جاتا ہے وہیں دوسری طرف اسے مابعد الطبیعیاتی کثرتیت سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ (۲) وہائٹ ہیڈ کی پیش کردہ کائنات کا تصور دائم تفاعل کا تصور ضروری ہے مگر اسے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ یہ تفاعل میکا کی انداز کا ہے یا یہ کسی غالب طاقت کے تحت انجام پا رہا ہے۔ بلکہ کائنات میں یہ سارے کا سارا ارتقاء حصارِ زمان کے انداز آزادہ عمل کے تحت ہو رہا ہے جو ایک ایسا حقیقی عرصہ گزران ہے جس کی نہ تو کوئی ابتدا ہے اور نہ کوئی انتہا ہے۔ یہ کائنات جن دوات پر مشتمل ہے وہ وجود کی ایسی اکائیاں ہیں جو دائم حالتِ تکوین سے گزرتی رہتی ہیں تاکہ ان میں موجود توانائیوں کو تقویت پہنچتی رہے۔ وہ کہتا ہے کہ مجرد تصورات کو ان مقرون حقیقتوں یا دوات کے ساتھ غلط ملط کر کے گھٹک نہ بنا دینا چاہیے کیونکہ ان میں ہر ایک کی ایک داستانِ حیات ہے اور ان کی اپنی اپنی ایک نوج ہے۔ وہائٹ ہیڈ کہتا ہے کہ ان حقیقتوں یا دوات کے سرِ جسم وجود کی نوعیت تخلیقی ہے یعنی یہ ایک ایسا تخلیقی

سرشمہ وجود ہے جس کی نوعیت ایک ایسے قطعی وجود یا قی اصول کی ہے جو خود مابین خدا کے لیے ایک اساس فراہم کرتا ہے۔ اور یہ اصول مکمل حیثیت میں ایک ایسا بھائی غیر زمانی اتقانی نتیجہ ہے جو تخلیق کے کلن بطون سے نمو کرتا ہے (۱) وہائٹ ہیڈ کہتا ہے کہ مگر خدا اپنی نوعیت کے اعتبار سے دو قطعی جہات کی حامل ہستی ہے۔ اس ہستی کی پہلی ماہیت ابتدائی ہے۔ یعنی ابدی، بتعلق، لامتناہی، آزاد اور کامل (گویا ناقص بھی ہے اگرچہ خاد کی دوسری ماہیت کو ملحوظ رکھے بغیر یعنی واقعی ذوات کی صورت میں اگر اسے دیکھیں تو) یعنی یہ بے شعور ہے (یعنی احساس سے خالی وجود ہے) اور ابدی معروضات کی حیثیت سے اپنے اندر تمام کلیات کو شامل کیے ہوئے ہے۔ اس کی دوسری ماہیت نتیجتاً اس کی وہ نوعیت ہے جس میں احساس (شعور) پایا جاتا ہے اور اس کی یہ نوعیت پہلے سے متعین نامکمل اور ایک دائم خیر سے مماثل نوعیت ہوا کرتی ہے۔ تخلیق کے ذریعہ کہ جو بجائے خود ایک اصول جدت طرازی ہے۔ خدا نئی سے نئی ذوات اور واقعی وقعات و حالات کو وجود کے ایک واقعی پیکر میں ڈھالتا رہتا ہے۔ (۲)

اقبال، اپنے تصور حقیقت مطلق اور اس سے متصل بعض دیگر تصورات کے ضمن میں وائٹ ہیڈ کے نظام فکر سے کافی متاثر دکھائی دیتے ہیں، لیکن دیگر مغربی مفکرین کی طرح، وائٹ ہیڈ کی بھی ہر بات من و عن قول نہیں کرتے بلکہ اپنی فکر اسلامی کی روشنی میں، وائٹ ہیڈ کے نظریات میں ترمیم و تنسیخ بھی کرتے ہیں اور اپنے نظریات، جن کی بنیاد اسلام تعلیمات پر ہے، کے تحت اُس کی بعض تجاویز کو نئے معنی بھی پہناتے ہیں۔

اقبال، بالخصوص، وحدت اور کثرت کے مسئلہ کو حل کرنے کے لیے، وہائٹ ہیڈ کے نظریات سے استفادہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال وحدت میں کثرت کے قائل ہیں۔ وہ وجود مطلق ہونے کے ناطے، ذات باری کو کائنات سے مادر مانتے ہیں تو ساتھ ہی ساتھ اُس کے کائنات میں جاری دساری ہونے کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ یعنی اقبال ایک طرف ماورائیت کے قائل ہیں تو دوسری طرف سریانیت (حلول یا اتحاد نہیں) کے۔ وہ وحدۃ الوجود (اسلامی) کے بھی قائل ہیں تو کثرت پر بھی یقین رکھتے ہیں۔ (۳) مگر وحدۃ الوجود کے ماننے سے کثرت وجود کا انکار لازم آتا ہے۔ جب کہ اقبال اس انکار کے کسی طور روادار نہیں۔ تو پھر وحدۃ وجود کے ساتھ ساتھ اس کثرت کے اقرار کی کیا صورت ہو سکتی ہے۔ قدیم صوفیائے اسلام نے اس مسئلہ کو اعیان ثابتہ اور صور عالیہ کے ذریعے حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر اقبال اس طرز فکر کے مخالف ہیں اور بقول ڈاکٹر عشرت حسن انور:

”اقبال اس سوال کو حل کرنے میں قدیم صوفیائے اسلام کے بجائے جدید ترین مغربی حکماء بالخصوص وائٹ ہیڈ کے بعض نظریات سے متاثر ہیں اور یہ خصوص نظریات اُن کے خاص فلسفہ کی تعبیر میں کسی قدر ترمیم و اضافہ کے ساتھ معاون نظر آتے ہیں۔“ (۴)

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، ص ۶۰۱

۲۔ ایضاً، دیکھیے

Whitehead A N , Process and Reality, New York, 1929, P 137-186

۳۔ دیکھیے مقالہ بنیاد، باب دوم میں ”وحدۃ الوجود“ کی بحث صفحہ ۵۴ تا ۵۹

۴۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور شرق و مغرب کے مفکرین، ص ۵۵

اس طرح اقبال وحدت اور کثرت کی صحیح کو سلجھانے کے لیے قدیم صوفیا کے طرز فکر (۱) کے کسی طور حای نظر نہیں آتے بلکہ بجائے مؤید ہونے کے وہ اس کے مخالف دکھائی دیتے ہیں۔ اس سوال کو حل کرنے میں وہ وائٹ ہیڈ کے بعض نظریات کے معترف ہیں۔ ان نظریات کو وہ اس طرح بروئے کار لاتے ہیں جس سے ایک طرف تو وحدت اور کثرت کی صحیح سلجھ جاتی ہے، دوسری طرف ان کا فلسفہ مولانا رومی کے اثرات کے ماتحت تکمیل تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اقبال نے وائٹ ہیڈ کے فلسفہ کو بروئے کار لانے میں اپنے ذاتی نظام فکر کے تحت اس کے مخصوص نظریات میں بھی کسی قدر تصرف کیا ہے اور بکھدہ اس کی تقلید نہیں کی۔ وائٹ ہیڈ خود برگساں اور ولیم جیمس سے بہت متاثر ہے، جس کا اس نے کئی جگہ اعتراف کیا ہے۔

وائٹ ہیڈ نے دونوں مذکورہ بالا حکماء کے نظریات کو اپنے حکیمانہ خیالات میں سموتے ہوئے یہ دعویٰ کیا کہ ان انتہائی انقلابی نظریات کی رو سے تمام سائنسی علوم میں مذاق تجدید پیدا کرنے کی از حد ضرورت ہے۔ وائٹ ہیڈ کو یہ بات بہت قہج انگیز معلوم ہوئی کہ برگساں کی حیرت انگیز تحقیقات کے باوجود سائنس بالخصوص علم موجودات (Physics) اپنے دیرینہ نظریات پر ہی قائم ہے۔ اس لیے اس نے اپنے فلسفہ کی تعمیر میں سب سے پہلے مروجہ سائنس کی تردید کرنا ضروری سمجھا۔ (۲)

اقبال بھی ان خیالات سے پوری طرح متفق ہیں اور خطبات میں بار بار میکائلیت اور مادیت پسندی کی مذمت اور رد کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ (۳)

وائٹ ہیڈ کے خیال میں سائنس کا سب سے بڑا گمراہ کن نظریہ جامد اشیاء کا ہے۔ درحقیقت نفس الامر میں کوئی چیز، کوئی چیز نہیں ہے بلکہ وہ اس کے ماحول کے تناسب، توازن، تعلقات اور اثرات ہیں جو کسی ”شے“ کو کوئی مخصوص ”شے“ کہلانے کے ضامن ہیں۔ یہی ارد گرد کے اثرات، تعلقات احتمالات اور حوالہ جات کسی شے کے وجود کو متعین اور محدود کرتے ہیں۔ مگر غور سے دیکھا جائے تو کوئی شے بھی، ان خارجی اثرات اور تعلقات سے غیر متعلق نہیں کی جاسکتی، لیکن سائنس بالخصوص علم طبیعیات (یعنی فزکس) دکائی طور پر اشیاء کے مقامات تجویز کر کے ہر ایک شے کو اس کے گرد کے ماحول سے منتخب کر کے اس کو تمام کائنات سے غیر متعلق، غیر متسلک اور غیر اثر پذیر خیال کرتا ہے، جو صریحاً غلط ہے۔ (۴)

اقبال، وائٹ ہیڈ کے ان نظریات کے معترف اور مؤید ہیں۔ اپنے دوسرے خطبے میں اقبال نے وائٹ ہیڈ کے

۱۔ یعنی ایمان تائید

۲۔ حضرت حسن انور، ڈاکٹر اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۶۷

۳۔ شان دیکھیے۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۵۰-۵۹

۴۔ حضرت حسن انور، ڈاکٹر اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۶۸ نیز دیکھیے۔

ان خیالات کی جانب یوں اشارہ کیا ہے:

”پروفیسر وائٹ ہیڈ کے نزدیک فطرت کوئی جامد حقیقت نہیں جو ایک غیر متحرک غلامی واقع ہو بلکہ واقعات کا ایک ایسا نظام ہے جو ایک مسلسل تخلیقی ہباء کی مفت رکھتا ہے جسے فکر انسانی جدا جدا ایسے سائنات میں بانٹ دیتا ہے جن کے آپس کے تعلق سے زماں و مکان کے تصورات وجود پاتے ہیں۔“ (۱)

وائٹ ہیڈ کے نزدیک سائنس وجود مکانی کے حماقت آمیز مغالطہ میں مبتلا ہے۔ سائنس چونکہ تسلسلی واقعات اور حالات کو منقسم اور غیر متحرک کر کے دیکھنے کی عادی ہے اس لیے اس نے ہزار ہا قسم کے نفرت آمیز تضاد قائم کر دیے ہیں؛ مثلاً اس کے نزدیک مادہ شعور اور حیات کے منافی ہے۔ اُس کے عقیدہ میں علت معلول سے غیر متعلق کر کے دیکھی جاسکتی ہے، اُس کے خیال میں جو ہر متعلقہ صفات سے علیحدہ کر کے تصور کیا جاسکتا ہے، اسی طرح اشیاء کو ماحول سے غیر متعلق کر کے خیال کیا جاتا ہے۔ وائٹ ہیڈ کے نزدیک یہ ایسی حماقتیں ہیں، جن پر سائنس کو شرم آنی چاہیے۔ اگر برگساں کا فلسفہ درست ہے تو اس قسم کی حد بندیوں نہایت مشکل ہیں اور کائنات کی اس قسم کی تقسیم طلب حقیقت میں نہایت خطرناک اور گمراہ کن ہے۔ (۲) اقبال بھی، وائٹ ہیڈ کی طرح، مادیت کے خلاف ہیں۔ لہذا وہ قدرتی طور پر وائٹ ہیڈ سے متاثر ہیں اور اکثر اُس کے حوالے دیتے ہیں۔ مادیت کی تردید کے ضمن میں وہ وائٹ ہیڈ کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ:

”ہمارے اپنے عہد میں وائٹ ہیڈ ایک ممتاز ماہر ریاضی اور سائنس دان ہے۔ جس نے حتی طور پر یہ واضح کیا ہے کہ مادیت کا رد اپنی نظریہ کا مآخذ ناقابل قبول ہے۔“ (۳)

اقبال چونکہ روحانیت کے قائل ہیں اور حقیقتِ مطلقات کو روحانی سمجھتے ہیں۔ (۴) اس لیے وہ، مادیت کی تردید کے حوالے سے، وائٹ ہیڈ کے ان خیالات کی تائید کرتے ہیں۔ مادیت کے نظریے پر تنقید کرتے ہوئے اقبال خود لکھتے ہیں:

”وائٹ ہیڈ کے الفاظ میں اس نظریے کی رو سے فطرت کا نصف ایک خواب اور نصف علم و تحقیق تک محدود ہو کر رہ گیا ہے۔ چنانچہ طبیعیات کے لئے اب خود اپنی ہی بنیادوں پر تنقید نامزیر ہو گئی ہے جس کی بنا پر اس کے اپنے بنائے ہوئے بت بھی از خود ٹوٹ پھوٹ گئے ہیں اور حواسی رویہ جو سائنسی مادیت کی احتیاج کے طور پر ظاہر ہوا تھا اب مادہ کے خلاف ہو گیا ہے۔ اب چونکہ اشیاء موضوعی حالتیں نہیں جن کا سبب ناقابل اور اک شے یعنی مادہ ہے وہ حقیقی مظاہر ہیں جن سے فطرت کا ہوا بی مشکل ہوتا ہے اور جن کو ہم فطرت کی حیثیت سے جانتے ہیں۔“ (۵)

اقبال بھی، وائٹ ہیڈ کی طرح، سائنس کے نظریات پر از سر نو غور و فکر کرنے اور مردوبہ فنون کی نئی تشکیل کی ضرورت

۱۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۵۳

۲۔ عشرت حسن النور، ڈاکٹر اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۶۸

۳۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۵۴

۴۔ ایضاً ص ۵۶

۵۔ ایضاً ص ۵۴

پر زور دیتے ہیں۔ اقبال کے خطبات میں بار بار ان خیالات کا اعادہ ہوا ہے۔ (۱) وائٹ ہیڈ کی طرح، اقبال بھی اس بات کے مدعی ہیں کہ اگر سلسلہ تغیرات ایک لامتناہی اور غیر منقسم تسلسل ہے تو مادیت یکسر غیر حقیقی تصور کی جائے گی۔ مادیت کا اقرار صرف اس وقت لازم آتا ہے جب سلسلہ تغیرات یا بالفاظ دیگر تسلسل کائنات میں تعینات مقرر کیے جائیں۔ یہ تعینات مقرر کرنا ہماری ”عقلی فحشہ پا“ کا کام ہے۔ اگر ہمیں کائنات کا من حیث الکل وجدان میسر ہو جائے تو مادیت کے اقرار کی کہیں بھی گنجائش نہیں رہتی۔ (۲) وائٹ ہیڈ کے نزدیک تمام موجودات (یعنی جو کچھ نظر ہے) ایک لامتناہی سلسلہ متغیرات، حالات اور واقعات کا دوسرا نام ہے، ہر ایک ”شے“ (اگرچہ فی نفسہ اس نام کی کوئی بھی شے نہیں ہے) تمام عالم کائنات سے اس طرح متجانس، متواصل اور متماثل ہے کہ تمام عالم کو محض سلسلہ تعینات حالات سمجھنا ہیجانہ ہوگا۔ اس طرح تمام کائنات نہ مادی نہ غیر مادی، اور نہ غیر مادی، اور اس قسم کے تمام تضاد یکسر ختم ہو جاتے ہیں۔ کائنات کو فی نفسہ ایک مخصوص سلسلہ واقعات تصور کرنے کے بعد نہ روح اور مادہ کا تضاد رہتا ہے اور نہ جوہر اور عرض کے جھگڑے ہی رونما ہو سکتے ہیں۔ اس طرح مادہ اور روح میں کوئی غیریت باقی نہیں رہتی بلکہ دونوں سلسلہ واقعات میں ضمنی تعینات تصور کیے جاتے ہیں۔ (۳)

اقبال، وائٹ ہیڈ کے اس سلسلہ تغیرات کے پر زور حامی ہیں۔ مگر یہ بات قابل توجہ ہے کہ اقبال نے یہ تصور وائٹ ہیڈ سے مستعار نہیں لے لیا بلکہ وہ اس کے ثبوت قرآن مجید کی مختلف آیات سے پیش کرتے ہیں۔ اقبال، وائٹ ہیڈ کے حوالے سے اگر یہ لکھتے ہیں کہ:

”پردہ ضر وائٹ ہیڈ کے نزدیک کائنات ایک ساکن وجود نہیں بلکہ واقعات کا ایک نظام ہے جو ایک مسلسل حلقی ہوا
سے عبارت ہے“ (۴)

تو ساتھ ہی اقبال یہ بھی بتاتے ہیں کہ:

”زمان میں فطرت کی یہ صفت تجربے کی وہ متوہیت ہے جس پر قرآن حکیم خاص طور پر زور دیتا ہے اور جو جیسا کہ میں
اب بیان کرنے کی کوشش کروں گا، حقیقت کی نوعیت کی جانب نہایت بلیغ اشارہ مہیا کرتا ہے کچھ آیات قرآنی
(۱۸۸، ۱۵۹، ۲، ۳، ۴، ۲۴۳) جو اس نکتہ سے متعلق ہیں کی طرف میں پہلے ہی آپ کی توجہ دلا چکا ہوں۔ اس موضوع کی
اہمیت کے پیش نظر میں ان میں کچھ مزید اضافہ کرتا ہوں۔

إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۶: ۱۰)

بے شک رات اور دن کے اول بدل میں اور اللہ نے جو کچھ پیدا فرمایا، اس میں، نشانیوں ہیں، ان لوگوں کے لیے جو عقلی

۱۔ دیکھیے خطبات اقبال کا دیباچہ نیز بالخصوص دوسرا خطبہ

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”وجدان“ اور ”زمان و مکان“ کے مباحثہ صفحہ ۱۳۹ تا ۲۲۹

۳۔ مشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۶۹۔ ۷۰

۴۔ تجدید گریات اسلام، ص ۶۳

ہیں۔

وَهُوَ الَّذِي حَمَلَ الْيَلَّ وَالنَّهَارَ جُلُفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْتَحِرَازَ أَرَادَ شُكْرًا

(۲۵: ۶۲)

اور وہی ہے جس نے دن اور رات کو بنایا، ایک دوسرے کے پیچھے آنے والا، ہر اس شخص کے لیے جس نے ارادہ کیا نصیحت لینے کا یا وہ شکر گزاری کا تہیہ کئے ہوئے ہے۔

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يُؤَلِّحُ الْوَيْلَ لِمَنْ يَّشَاءُ وَيُؤَلِّحُ النَّهَارَ لِغِيٍّ اَلَيْسَ بِمُحَرَّرٍ كُلُّ يَوْمٍ يَّخْرُجُ اِلَيْهِ اَجَلٌ مُّسَمًّى (۳۱: ۲۹)

کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ رات کو دن میں دن کو رات میں داخل کرتا ہے اور اس نے چاند اور سورج کو مسخر کر رکھا ہے، ایک وقت مقرر تک کے لیے۔

يُكَوِّرُ الْوَيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى الْوَيْلِ (۳۹: ۵)

اور وہ رات کو دن پر اور دن کو رات پر لپیٹ دیتا ہے۔

وَهُوَ الَّذِي يُنْخِئُ وَبُيُثِّتُ وَلَهُ اَحْيَافُ الْوَيْلِ النَّهَارِ (۲۳: ۸۰)

اور وہی ہے جو زندگی بخشتا اور موت دیتا ہے اور اسی کے لیے ہے گردشِ یل و نهار۔

کچھ اور بھی ایسی آیات ہیں جن میں ہمارے زمان کے حساب کے حلق اضافیت کی نشان دہی کی گئی ہے اور جو شعور کی نامعلوم سطحوں کی جانب اشارہ کرتی ہیں: (۱)

اقبال اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق میں، ذاتِ باری تعالیٰ کی مسلسل تخلیق اور اس کے نتیجے میں کائنات کی مسلسل تغیر

پذیری کے قائل ہیں۔ (۲) اسی لیے وہ اشاعرہ کے نظریہ جواہر کے بعض پہلوؤں کے معترف ہیں اور ہر لمحہ نئے جواہر کے وجود میں آنے اور کائنات کی مسلسل تغیر پذیری پر قرآن مجید سے دلیل پیش کرتے ہیں

”اشعری کتب کے مفسرین کے مطابق دنیا ان ذرات سے بنائی گئی ہے جنہیں وہ جواہر کہتے ہیں یعنی لاتعداد چھوٹے

چھوٹے ٹکڑے یا ایٹم جو مزید ناقابلِ تقسیم ہیں۔ چونکہ خدا کا عمل تحقیق لا محدود ہے جواہر کی تعداد متناہی نہیں ہو سکتی۔ ہر

لحہ نئے جواہر وجود میں آ رہے ہیں اور کائنات مسلسل وسعت پذیر ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے

يَرْفَعُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ (۳۵: ۱)

خدا اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔ (۳)

وائٹ ہیڈ بھی اسی خیال کے قائل ہیں، لہذا اقبال، اُن کی کتاب کا حوالہ دیتے ہوئے، اُن کا نظریہ یوں بیان کرتے

۱۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۶۴-۶۵

۲۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۸۶-۹۳ نیز دیکھیے

مقالہ ہذا باب دوم میں ”صفاتِ باری تعالیٰ“ کے مباحثہ صفحہ ۲۹۵-۲۹۱

۳۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۸۹

”وائٹ ہیڈ نے اپنی کتاب ”سائنس اور جدید دنیا“ میں نئی سمت میں ایک امید افزا تھریس یوں کی ہے کہ ”ایک الیکٹرون مکان میں اپنے راستے پر سے مسلسل نہیں گزرتا۔ اس کی ہستی کا متبادل تصور یہ ہے کہ وہ غلام میں مختلف مخصوص مقامات پر مختلف زمانی مدتوں کے لئے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ایک موٹر گاڑی کی طرح ہے جو فرض کیجئے اوسطاً ۳۰ سیل فی گھنٹہ کی رفتار سے سڑک پر جا رہی ہو مگر وہ سڑک پر مسلسل نہ گزر رہی ہو بلکہ یکے بعد دیگرے مختلف سنگ میلوں پر ظاہر ہو رہی ہو، اور ہر سنگ میل پر دو منٹ کے لیے ٹھہرے۔“ (۱)

اس طرح اقبال، وائٹ ہیڈ کے سلسلہ تغیرات کے پر زور حامی ہیں، مگر وائٹ ہیڈ، سلسلہ تغیرات ہی کو اصل حقیقت تصور کرتا ہے۔ (۲) اقبال اس سے شدید اختلاف رکھتے ہیں۔ اسی طرح، وائٹ ہیڈ، سلسلہ تغیر کے مقابلے میں افراد کے وجود کی حقیقت سے بھی انکاری دکھائی دیتا ہے، (۳) جبکہ اقبال کے افکار و خیالات کا مرکزی نکتہ ہی اثبات خودی ہے۔ اقبال نہ تو تسلسل تغیرات، ذوقی انفرادیت اور خودی کو قربان کرنے کے لیے تیار ہیں اور نہ ہی وہ اس تسلسل تغیرات کو، کسی طرح بھی، ذاتِ باری تعالیٰ کے مترادف قرار دے سکتے ہیں۔ اُن کے نزدیک تو:

”خدا کی لامتناہیت وسیع نہیں۔ حق ہے۔ وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے مگر خود یہ سلسلہ نہیں۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا دخل ہے، خود کوئی تسلسل نہیں۔“ (۴)

لہذا، اقبال، وائٹ ہیڈ کے مذکورہ خیالات سے کسی طرح متفق نہیں ہو سکتے۔ اُن کے نزدیک تو بقول ڈاکٹر عشرت حسن انور:

”وہ جان ذات کے ذریعہ آسانی محسوس کیا جاسکتا ہے کہ ہر ایک شخص ہی نہیں بلکہ ذرہ ذرہ شوق و جود اور ذوق خودی سے سرشار ہے۔ اُن کے خیال کی رو سے وائٹ ہیڈ کو برگساں کے بنائے ہوئے سلسلہ تغیرات اور متغیر تسلسل حالات و کیفیات کا وجدان اگرچہ ضرور معلوم ہوتا ہے لیکن شاید اُس سلسلہ تغیرات کی تہ تک رسائی نہ ہو سکی جہاں پہنچ کر بقول اقبال کے عرفان خودی میسر ہو سکتا ہے۔ ان کے نزدیک جس طرح برگساں سراپردہ خودی تک پہنچنے سے محروم رہا ہے، اسی طرح وائٹ ہیڈ بھی اس مقام ”انا“ کے بیرونِ درہی طواف سے مشرف اور فیضاب ہو سکا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سلسلہ تغیرات ہی کو اصل حقیقت تصور کر بیٹھا اور یہ جاننے کے لیے کہ آخر یہ تسلسل تغیرات فی نقہ حقیقی ہے یا کسی اور حقیقت سے منقطع ہے، ایک قدم اور آگے جانے کی ضرورت تھی، مگر وائٹ ہیڈ بعض مصالح کے تحت (جو اپنا جگہ واضح ہیں) آگے بڑھنے اور اس آخری حجاب کو اٹھانے کی ہمت نہ کر سکا۔“ (۵)

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۸۹

۲۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۷۴

۳۔ ایضاً

۴۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۸۶

۵۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۷۴-۷۵

وائٹ ہیڈ، ذات باری تعالیٰ کو وحدہ اقصیٰ کے مترادف تصور کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک کائنات، اس کی اشیاء و مظاہر اور افراد باری تعالیٰ نے بطور تعینات مختص فرمائے ہیں اور اسی کی نظر انتخاب نے کسی مخصوص واقعہ کو مخصوص واقعے کے طور پر تجویز فرما دیا ہے۔ اس طرح تمام افراد اور تمام اشیاء من حیث الکل باری تعالیٰ ہی کے حسن انتخاب کا نتیجہ ہیں۔ موجودہ واقعات عالم (یعنی جملہ کائنات) کے بجائے لاتعداد مختلف الوجوہ واقعات (یعنی تمام افراد اور اشیاء) منصف شہود پر جلوہ نما ہو سکتے تھے، مگر باری تعالیٰ نے ”جو کچھ ہے“ (یعنی جملہ موجودات) اسی کو حسن قبول عطا فرما کر منظر شہود پر جلوہ گر کیا ہے۔ اسی مخصوص کائنات اور اسی واحد موجودات کو رنگ و جوہر کے لیے کیوں منتخب فرمایا گیا ہے۔ یہ کوئی نہیں بتا سکتا۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا وجود تمام برائین، دلائل اور وجوہات کے ماوراء ہے اور جہاں انسانی عقل و فکر کی پرواز ختم ہوتی ہے وہاں سے اس کی تجلیات کا آغاز ہوتا ہے، گویا تردید عقل کا آخری مقام ہی باری تعالیٰ کے وجوہ کے مترادف ہے۔ (۱)

وائٹ ہیڈ کے ان خیالات میں کچھ اصلیت ضرور ہے اور اقبال اس کے معترف ہیں مگر جب وائٹ ہیڈ ان سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ باری تعالیٰ کا وجود ایک پریشان کن، نہ سمجھ آنے والا اور ایسا لازمی ”مفروضہ“ ہے جو انسانی عقل و فکر کے لیے حکیم و سر کا باعث ہے، (۲) تو اقبال، اپنے اساسی اسلامی وجدان پر مبنی تصور حقیقت مطلق کی موجودگی میں اس سے کبھی متفق نہیں ہو سکتے۔ اُن کے نزدیک تو ذات باری تعالیٰ کا وجود ایک ”لازمی حقیقت“ ہے اور یہ کوئی لاغفل مفروضہ نہیں۔ یہ تو ایک ایسی حقیقت ہے، جس کا اقرار بعض تجربات کی روشنی میں لازمی طور پر کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس کے لیے وجدان (عشق) روحانیت (اسلامی تقویٰ) اور سب سے بڑھ کر یہ کہ کسی روحانی رہبر کی ضرورت ہے۔ وائٹ ہیڈ کو یہ دولت میسر نہ تھی لہذا وہ حقیقت مطلقہ کو ”لازمی مفروضہ“ سمجھتا رہا اور سلسلہ تغیرات کے ماوراء اُس حقیقت اولیٰ کا اور اک نہ کر سکا جو اس سلسلہ تغیرات کا مرجع و منبع ہے۔ جو اقبال کے الفاظ میں ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے خود یہ سلسلہ نہیں۔

میک ٹیگرٹ (McTAGGART)

میک ٹیگرٹ، کیمبرج یونیورسٹی کا مشہور فلسفی اُستاد تھا۔ اعلیٰ تعلیم کے سلسلے میں، کیمبرج میں اپنے قیام کے دوران، اقبال بھی اُن کے لیکچروں میں شریک رہے۔ (۳) وہ دہری شخصیات (Atheistic Personalism) کا ایک بڑا مبلغ تھا۔ وہ خدا کے وجود کا انکار کرتا ہے اور افراد و اشخاص کی غیر ثنائیت کا قائل ہے۔ (۴) وہ لا اوریت کا قائل ہے، لہذا الحمد

۱۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۷۳-۷۵

2 Whitehead, A.N., Science and the Modern World, P219-220

3. Muhammad Iqbal, "Mc Taggart's Philosophy", in Speeches Writings and Statemets of Iqbal,

Ed: Latif Ahmed Sherwani, Lahore, Iqbal Academy, 1995, P-178.

۴۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، جلد اول، ص ۵۵۵

یاد ہر یہ (Atheist) ہے۔ جبکہ اقبال، ذات باری تعالیٰ ہی کو مطلق حقیقت ماننے والے، بچے اور سچے مومند ہیں۔ لہذا، حقیقت مطلق کے حوالے سے اپنا اور اپنے استاد، میک ٹیگرٹ، کا عقیدہ یوں بیان کرتے ہیں

"There is one more point whic i would like briefly to consider here . I mean his atheism I use to meet him almost every day in his rooms in Trinity and very often our tlak turned on the question of God. His powerful logic often silenced me but he never succeeded in convincing me There in no doubt, as Mr Dickinson points out in his Memoir, that he had a positive dislike for the transcendent God of Western theology. The Absolute of the Neo-Hegelian lacks life and movement. The Eternal Consciousness of Green is hardly distinguishable from Newtonian space. How could these satisfy him" (1)

میک ٹیگرٹ، ہیگل کے اصول امتداد (Principle of differentiation) کا پیروکار ہے۔ اس کے مطابق انسانی خودیاں، مطلق کے منقسم حصے ہیں۔ (۲) مطلق، خودیوں کا ایک نظام یا معاشرہ (۳) یا طالب علموں کا ایک کالج ہے۔ (۴) خودیوں کے اس نظام یا معاشرے سے مادراء اور کوئی مطلق نہیں۔ (۵) یہ خودیاں ہی مطلق ہیں۔ لہذا وہ لکھتا ہے۔

"They, and they alone, are primary parts And they, and they alone, are percipients." (6)

اس طرح، میک ٹیگرٹ کے نزدیک:

"The selves are the primary parts of the Absolute The secondary parts are perceptions, which are the contents of the selves. There is no Absolute apart from the society or system of selves " (7)

-
1. Muhammad Iqbal, "Metaggart's Philosophy", op cit., P-185
 2. McTaggart, Hegelian Cosmology, Cambrdge, 1918, P-77.
 3. Ibid, P-83
 4. Frederick Copleston, A History of Philosophy, London, Macmillan, 1972, P 275.
 5. Ibid, P-270.
 6. McTaggart, The Nature of Existence, Cambridge, Vol.I, P-120.
 7. Frederick Capleston, op.cit, 270-276

میک ٹیگرٹ کے اس تصور پر، ڈاکٹر نذیر قیسریوں ردِ شنی ڈالتے ہیں

"For McTaggart, therefore there is no problem of relations between finite selves and the Absolute. These differentiations do not disintegrate the unity of the Absolute" (1)

میک ٹیگرٹ، خودیوں ہی کو حقیقت سمجھا ہے، وہ اس حقیقت کو مطلق قرار دیتا ہے اور اسی مطلق کو حقیقت مطلق سمجھ لینے پر اکتفا کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ:

"At the head of the series there will be something existent which has qualities without being itself being itself a quality. The ordinary name for this, and I think the best name, is substance " (2)

وہ مزید لکھتا ہے

"The stress is on the pluralism of spiritual substances, but we may also think of one substance, the Absolute. This, however, is not an all-inclusive SELF, since no self can include another self, nor is it in any sense God; it is simply the system. The explanatory model is that of a college, whose members have more reality than the college itself" (3)

اقبال خود، حقیقت مطلق سے متعلق، میک ٹیگرٹ کے اس فلسفے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"McTaggart reaches the absolute by means of dialectic method; but he does not stop at the Absolute. The Absolute, according to him further differentiates itself into concrete egos. The universe is not an illusion; it is a system of real selves, which cannot be regarded as mere predicates or adjectives of the Absolute". (4)

میک ٹیگرٹ، اقبال کو ایک خط میں لکھتا ہے:

"I agree with you, as you know, in regarding quite untenable the view that

1 Nazir Qaisar, Dr, Iqbal and the Western Philosophers, P-175.

2. Mc Taggart, op cit, P.66.

3 John Macquarrie, Twentieth Century Religious Thoughts, New York, 1963, P 53

4 Muhammad Iqbal, "McTaggart's Philosophy" in Speeches, Writings and Statements of Iqbal, ed by: Latif Ahmed Sherwani, P-180.

finite beings are adjectives of the Absolute. Whatever they are, it is quite certain to me that they are not that." (1)

وہ ایک دوسرے خط میں لکھتا ہے

"I am writing to tell you with how much pleasure I have been reading your poems. Have you not changed your position very much? Surely in the days when we used to talk philosophy together you were much more of a Pantheistic and mystic.

For my own part I adhere to my own belief that selves are the ultimate reality, but as to their true content and their true good my position is, as it was, that that is to be found in eternity and not in time, and in love rather than action.

Perhaps, however, the difference is largely a question of emphasis..." (2)

اس طرح، میک ٹیگرٹ، انسانی خودیوں ہی کو حقیقت مطلق سمجھتا ہے۔ مزید برآں وہ انہیں روحانی حقیقت قرار دیتا ہے

"The only existence are the spiritual substances which we call 'persons' or 'selves,' (3)

میک ٹیگرٹ کے مطابق جب خودیاں ہی حقیقت مطلق ہیں، لہذا یہ خودیاں غیر فانی ہیں اور ابدیت کی صفت کی حامل ہیں۔ (۴) مطلق، اپنی ان منقسم خودیوں کی بنیاد ہے۔ یہ منقسم خودیاں، مطلق کی وحدت کو کوئی نقصان نہیں پہنچا تیں کیونکہ یہ خود بھی تو مطلق حقیقت ہی ہیں۔ (۵)

میک ٹیگرٹ کے نزدیک مطلق غیر شخصی حقیقت ہے۔ لہذا وہ لکھتا ہے:

"I believe that it would be difficult to find a proof of our own immortality, which did not place God in the position of a community, rather than a person" (6)

1 Ibid

2. Ibid.

3. McTaggart, The Nature of Existence, Vol.1, P-67.

4. Ibid, Vo II, P-210-253.

5. Ibid, P-257.

6. McTaggart, Hegelian Cosmology, P-3.

میک ٹیگرٹ کے اس تصور کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر نذیر قیصر لکھتے ہیں:

"To him God is not personal God because this makes our existence dependent on His will and consequently on unforeseeable decisions of this Will. Also, this leads to believe in all-inclusive God, which is not acceptable to McTaggart To him, no person can include another self." (1)

میک ٹیگرٹ، ذاتِ باری تعالیٰ کو قادرِ مطلق بھی تسلیم نہیں کرتا۔ اُس کے نزدیک قادرِ مطلق خدا وہ ہوتا ہے جو اپنی خواہش کے مطابق سب کچھ کر سکتے کے قابل ہو، یہاں تک کہ وہ سوچنے کے قانون اور گفتی کے پہاڑے (Multiplication Tables) بھی تبدیل کر سکتا ہو۔ (۲) اُس کے نزدیک، خدا اس لیے قادرِ مطلق نہیں ہے کیونکہ وہ دنیا سے شرکا و جود ختم کرنے کے قابل نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا میں شر کی موجودگی میں خدا کو عقلاً رکل اور خیر تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا وہ خدا کو عقلاً رکل ماننے سے انکار کر کے خیر و شر کا مسئلہ حل کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"The ultimate reality is as an eternal system of selves united in the harmony of a love so direct, so intimate, and so powerful that even the deepest mystical rapture gives us but the slightest foretaste of its perfection" (3)

اس طرح، میک ٹیگرٹ، خدا کے وجود کو تسلیم نہیں کرتا وہ جس "مطلق" کا تصور پیش کرتا ہے وہ مذہب کا خدا نہیں۔ یوں میک ٹیگرٹ لا ادوری یاد دہا رہا ہے۔ وہ خود لکھتا ہے:

"The Absolute is not God, and in consequence there is no God" (4)

میک ٹیگرٹ کے ان تصورات و نظریات کا تقابل جب اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق سے کیا جائے تو استادِ شاگرد کے تصورات میں بعدِ المشرقین دکھائی دیتا ہے میک ٹیگرٹ لحد اور لا ادوری ہے جبکہ اقبال ایک سچا موحّد (۵) اور وجودِ باری تعالیٰ پر یقین رکھنے والا ہے۔ (۶) میک ٹیگرٹ، انسانی خودیوں کو مطلق قرار دیتا ہے جبکہ اقبال کے نزدیک ذاتِ باری تعالیٰ ایک بے مثل اور یکتا وجودِ گر (۷) "Unique Other Self" ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ کائنات اللہ

1. Nazir Qaisar, Dr, op. cit, P-192

2. John Macquarrie, Twentieth Century Religious Thoughts, P. 152.

3. McTaggart, The Nature of Existence, Vol. II, P-479.

4. McTaggart, Hegelian Cosmology, P. 131.

۵۔ دیکھیے مقالہ نمبر ۱، باب دوم میں "توحید" کے مباحث صفحہ ۳۲۲ تا ۳۲۴

۶۔ دیکھیے مقالہ نمبر ۱، باب دوم میں "صفاتِ باری تعالیٰ" کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

7. Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P. 15.

نیز دیکھیے مقالہ نمبر ۱، باب دوم میں "صفاتِ باری تعالیٰ" کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

کی سنت (۱) Habit of Allah ہے نہ کہ خود خدا ہے۔ اسی طرح، میک ٹگرٹ کے برعکس، اقبال کے نزدیک حقیقت مطلق، شخصی (۲) اور قادر مطلق ہے۔ (۳) اقبال کے نزدیک انائے کامل صرف ذات باری تعالیٰ ہے جو واحد مطلق حقیقت ہے۔ تمام خودیوں کا ظہور اسی سے ہوتا ہے۔ (۴) انسانی خودیاں اپنے وجود کے لیے اسی انائے کامل کی محتاج ہیں اور وہی ان کی منزل ہے کیونکہ موت کے بعد سب کو اُسی کی طرف لوٹنا ہے۔ اقبال کے تمام تصورات قرآن مجید سے مستتر ہیں۔ (۵) میک ٹگرٹ کے نزدیک خودیاں، مطلق حقیقت ہیں اور وہ اس حقیقت کو زمانے کی بجائے اس کی ابدیت میں تلاش کرتا ہے اور اس کے لیے عمل سے زیادہ محبت اور تجلی کا قائل ہے، جیسا کہ اقبال کے نام مذکورہ خط میں وہ خود لکھتا ہے:

"For my own part I adhere to my own belief that selves are the ultimate reality, but as to their true content and their true good my position is, as it was that that is to be found in eternity and not in time, and in love rather than action " (6)

اقبال، میک ٹگرٹ کے اس خیال سے متفق نہیں ہیں۔ لہذا اس کے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ:

"I do not see the opposition. Love is not passivity. It is active and creative Indeed on the material plane, it is the only force which circumvents death; for when death carries away one generation love creates another". (7)

اقبال، حقیقت مطلق کو شخصی تصور کرتے ہوئے اُسے "انائے کامل" قرار دیتے ہیں "انائے کامل" جو دوسرے اناؤں کو جواب دے کبھی تجلی کی صورت میں کبھی تجلی (Reflection) سے بھی بڑھ کر اور کبھی عبادت کے اعمال کی صورت میں:

"The real test of a self is whether it responds to the call of another self. Does

1. Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P.45.

نیز دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں "زمان و مکان" کے مباحث صفحہ ۲۲۹ تا ۲۳۱

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں "خودی" کے مباحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۳۹

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں "صفات باری تعالیٰ" کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

۴۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۲

۵۔ مقالہ ہذا کے باب دوم میں اس پر دلائل فراہم کیے گئے ہیں

6. Muhammad Iqbal, "McTaggar's Philosophy" op cit, P-180.

7. Ibid P.186-187.

Reality respond to us? It does; sometimes by reflection, sometimes by reflection rising higher than itself, i.e. the act of worship. The orders of Muslim mystics who have invented various rules and practices by which to come into direct contact with the ultimate Reality. The truth, however, is that neither worship nor reflection, nor any kind of practices entitle a man to this response from the ultimate Love. It depends eventually on what religion calls "grace". The philosophy of McTaggart has in fact raised the great problem of the nature of Love. How will it be solved in Europe, if at all? Surely analytic psychology will never be able to solve it. Its secret lies in the pangs of separation, detachment or, as McTaggart would say, differentiation.

If the ultimate Reality, i.e. Love has any significance for the life of its own ego-differentiations, it must itself be an all-inclusive ego which sustains, responds, loves, and is capable of being loved" (1)

حقیقتِ مطلق کے بارے میں، میک ٹیگرت کے تمام تر تصورات، اُس کے زمانے کو غیر حقیقی سمجھنے کے غلط تصور کا شاخسانہ ہیں۔ ڈاکٹر محمد معروف نے بھی اسی جانب اشارہ کیا ہے:

"Perhaps Dr. McTaggart's misconceptions regarding God and the Ultimate Reality stemmed from defective concept of time". (2)

اقبال، زمان کو حقیقی سمجھتے ہیں اور اسے حقیقتِ مطلق کا ایک اساسی عنصر گردانتے ہیں۔ (۳) اور اُن کا یہ تصور قرآن و حدیث اور اسلامی فلسفہ و تصوف سے ماخوذ ہے۔ (۴) جبکہ میک ٹیگرت زمان کو غیر حقیقی قرار دیتا ہے۔ اقبال خود بتاتے ہیں کہ:

”ڈاکٹر میک ٹیگرت کے مطابق زمانہ غیر حقیقی ہے کیونکہ ہر واقعہ ماضی حال اور مستقبل بھی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ملکہ امین کی موت ہمارے لیے ماضی کا ایک واقعہ ہے۔ اس کے معاصرین کے لیے وہ حال تھا اور وہ لمبوسم کے لیے وہ مستقبل کی بات تھی۔ لہذا ملکہ امین کی موت کا واقعہ ان خواص کو جامع ہے جو باہم متناقض ہیں۔“ (۵)

1. Ibid P.187.

2. Muhammad Maruf, Dr, Iqbal and his Contemporary Western Thoughts, Lahore, Iqbal Academy.

۳۔ تہذیبِ فکریات اسلام، ص ۷۶

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”زمان و مکان“ کی بحث صفحہ ۱۹۱ تا ۲۲۹

۵۔ تہذیبِ فکریات اسلام، ص ۷۶

اقبال واضح کرتے ہیں کہ:

”یہ ویل اس فرسٹ سے قائم ہے کہ زمان کی مسلسل نوعیت قطعی ہے۔ اگر ہم ماضی و حال اور مستقبل کو زمان کے لیے لازم تصور کریں تو ہمیں زمان کی تصور ایک خط مستقیم کی صورت میں نظر آئے گی جس کے کچھ حصوں پر ہم سفر کر آئے ہیں اور انہیں پیچھے چھوڑ آئے اور جس کے کچھ حصے ایسے ہیں جن پر ہمیں ابھی سفر کرنا ہے۔ یہ زمان کو بطور ایک زندہ حقیقی لمحے کے نہیں بلکہ ایسے ساکت مطلق کے طور پر قبول کرنے کے مترادف ہے جس میں واقعات اپنی حتمین شدہ صورت میں ایک ترتیب سے پڑے ہوئے ہیں اور وہ اب ایک تسلسل سے ظاہر ہو رہے ہیں جس طرح خارج میں موجود ناظر کے سامنے فلم کی تصاویر چل رہی ہوں۔ ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ ملکہ امین کی موت و لم سوئم کے لیے مستقل کا واقعہ ہے بشرطیکہ ہم اس واقعہ کو ایک ایسا واقعہ سمجھیں جو بننا یا مستقبل میں پڑا ہے اور اپنے وقوع پذیر ہونے کا انتظار کر رہا ہے۔“ (۱)

مگر اقبال کہتے ہیں کہ:

”مستقبل کے واقعے کو ہم بطور واقعہ شمار نہیں کر سکتے۔ ملکہ امین کی موت سے قبل اس کی موت کا واقعہ موجود نہیں تھا۔ امین کی زندگی کے دوران اس کی موت کا واقعہ فطرت میں ایک ایسے امکان کی حیثیت سے موجود تھا جو ابھی ظہور میں نہیں آیا تھا۔ اس کو ہم اس وقت واقعہ شمار کریں گے جب وہ اپنے دوران ظہور اس نکتہ پر پہنچا جبکہ وہ حقیقی طور پر ایک واقعہ کی حیثیت سے وجود میں آیا۔“ (۲)

اس طرح اقبال، ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کی دلیل، جو اُس نے زمانے کو غیر حقیقی ثابت کرنے کے لیے دی تھی، کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں:

”ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مستقبل تو محض ایک کھلے امکان کی صورت میں موجود ہوتا ہے وہ ایک حقیقت کی حیثیت سے قائم نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ واقعہ کو جب ہم ماضی اور حال کے طور پر بیان کرتے ہیں تو وہ ایسے خواص کا مجموعہ بن جاتا ہے جن کا اکٹھا ہونا محال ہے۔ جب ایک واقعہ شٹل روٹا ہوتا ہے تو وہ قبل ازیں ظہور شدہ تمام واقعات کے ساتھ ایک ایسے تعلق کو قائم کرتا ہے جو ناقابلِ جوئل ہے۔ یہ تعلق اس تعلق سے متاثر نہیں ہوتا جو الف کا آئندہ آنے والے واقعات کے ساتھ ہوگا۔ ان تعلقات کے بارے میں کوئی صحیح قصہ کبھی غلط اور کوئی غلط قصہ کبھی صحیح نہیں ہو سکتا۔ اب اس سلسلے میں کوئی منطقی قسم نہیں رہا کہ ہم کسی واقعہ کو بطور ماضی اور حال دونوں کے لیں۔“ (۳)

اقبال، زمان کے حقیقی ہونے اور اس کے حقیقت مطلق کا ایک لازمی عنصر ہونے کے حوالے سے اپنا تصور پیش کرتے ہوئے اُس پر قرآن مجید سے اشتہاد کرتے ہیں:

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۷۶۔۷۷

۲۔ ایضاً، ص ۷۷

۳۔ ایضاً، ص ۷۷

”ذاتی طور پر میری سوچ کا رجحان یہ ہے کہ زمان حقیقت کا ایک لازمی مضر ہے مگر زمان حقیقی مسلسل نہیں ہے جس کی تفصیلات ماضی اور حال اور مستقبل میں کی جائے وہ خالص استدام ہے، یعنی بغیر قوت اثر کے تغیر جسے میک ٹکرت کی دلیل چھوٹی بھی نہیں۔ زمان مسلسل وہ خالص استدام ہے جسے ٹھیکرا میں منقسم کرتا ہے۔ ایک ایسی ترکیب جس کے ذریعے حقیقت اپنی ناقابل انتظام غلاق سرگرمی کا کیمیائی یانوں میں اظہار کرتی ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے۔

وَلَا يَخْتَلَفُ الْأَتْلُ وَالنَّهَارُ

یہ اختلاف رات اور دن اُسی کے لیے ہے۔“ (۱)

جیمز وارڈ (JAMES WARD)

جیمز وارڈ کا فلسفہ بڑی حد تک لیبینز (Leibnitz) کے خیالات کا مہیون منت ہے۔ لیبینز کا خیال تھا کہ کسی باغ میں دو پتے بھی ایک طرح کی نہیں ہو سکتے۔ یہی خیال جیمز وارڈ کے مخصوص فلسفے کا بنیادی اصول ہے۔ اس کے خیال میں کثرت وجود کے اقرار اور اعتراف کے بعد ہی کسی صحیح فلسفہ کی تعمیر ہو سکتی ہے۔ (۲) جیمز وارڈ، کثرت افراد کو حقیقی تسلیم کرتا ہے۔ اس طرح وہ ایک کثرت پسند فلسفی ہے۔ لیکن اگر کثرت افراد کو حقیقی تصور کیا جائے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ نظام عالم میں بے ربطی اور بے تعلقی کیوں نہیں۔ کثرت وجود کے اقرار کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ عالم میں ایک طرح کا انتشار، شور و گی اور بے نظم ہونا چاہیے، مگر ایسا نہیں ہے بلکہ کائنات میں ایک خاص طرح کی ہم آہنگی، توازن اور تنظیم ہے۔ اگر ہر ایک فرد اپنے اپنے لیے مفاہک ہے تو پھر مختلف افراد میں توازن، تقابلیت اور ہم آہنگی کیوں ہے، اور کس طرح ہے؟ (۳)

اس کے جواب میں عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ افراد عالم میں یہ توازن اور ہم آہنگی کسی اور بزرگ اور بالاتر ہستی یعنی ذاتِ باری کی پیدا کی ہوئی ہے۔ اُس نے یہی نہیں کہ کائنات عالم کو خلق کر دیا بلکہ اس کے ہر ایک واقعہ اور ہر ایک فعل کو پہلے سے متعین بھی کر دیا ہے۔ جب کائنات کے ہر واقعہ کا تعلق ایک صاحب اور اک عقل و ہوش ہستی سے ہے، نظام عالم میں جو کچھ عظیم اور ترتیب و کھائی دیتی ہے وہ اُسی بزرگ و برتر ذاتِ مطلق کا فیض ہے۔ مذکورہ بالا سوال کا یہ جواب تاریخ فلسفہ میں بہت عام اور بہت مقبول عام اور آسان بھی ہے۔ جیمز وارڈ کا خیال ہے کہ عالم کائنات کے نظم و نسق اور ہم آہنگی کو سمجھنے کے لیے اگر باری تعالیٰ کا تصور اس طرح کیا جائے گا جس طرح ادھر پیش کیا گیا ہے، تو وہ کثرت وجود کی بنیادوں ہی کو متزلزل کر دے گا، یعنی اگر خالق مطلق نے ہمیشہ کے لیے ہر ایک شے، ہر ایک واقعہ اور ہر ایک فرد کے وجود اور اس کے تمام اعمال و افکار پہلے سے ہی مقرر کر دیے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ باری تعالیٰ کے وجود کے سوا تمام افراد اور اشخاص کا وجود محض اعتباری اور قطعی غیر حقیقی ہے۔ (۴)

۱۔ تجدید فکر، ریاست اسلام، ص ۷۷۔ ۷۸

۲۔ حضرت حسن الورد، ذاکر، اقبال اور شرق و مغرب کے مفکرین، ص ۷۸

۳۔ ایضاً، ص ۹۱

۴۔ ایضاً

اسی بات کو سمجھنے نے بہت پر زور طریقہ سے اس طرح کہا تھا کہ اگر خلاق اعظم نے تخلیق کرنے والی مخلوق خلق نہیں فرمائی تو سمجھو کہ گویا کہ اُس نے کچھ تخلیق ہی نہیں فرمایا۔ اب اگر نظام عالم کی ہم آہنگی اور اُس کے حسن توازن اور تناسب کو باری تعالیٰ کے وجود سے منسوب کرتے ہیں۔ تو کثرت وجود غیر حقیقی اور اعتباری ٹھہرتا ہے اور اگر باری تعالیٰ کے وجود سے منسوب نہ کریں تو پھر عالم کی تنظیم اور اس کی ہم آہنگی کو سمجھنے کے لیے کوئی سبیل نظر نہیں آئی۔ (۱)

جمہور وارڈ اس دشواری سے گھبرا کر یہیں قیام نہیں کرتا بلکہ وہ نہ تو خدا کے وجود ہی سے نعوذ باللہ انکار کرتا ہے نہ عالم کے نظم و ضبط کا منکر ہے اور نہ کثرت وجود کو محض اعتباری تصور کرتا ہے، بلکہ وہ عالم کی ہم آہنگی کو بہت انوکھے طور پر پیش کرتا ہے اور اس حل میں وہ خدا کے وجود کے اقرار کو کسی حیثیت سے بھی ضروری نہیں سمجھتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ جس وارڈ نعوذ باللہ خدا کے وجود ہی کا منکر ہو گیا ہے۔ خدا کے وجود کے لیے اس کے دلائل دوسرے قسم کے ہیں۔ البتہ اس کا یہ خیال ضرور ہے کہ عالم کے نظم و نسق، تنظیم اور ہم آہنگی کو باری تعالیٰ کے وجود کا اقرار کیے بغیر بھی دوسری طرح سے سمجھا جاسکتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہرگز نہیں ہیں کہ باری تعالیٰ کے وجود کا یکسر انکار مقصود ہے۔ (۲)

جمہور وارڈ کا خیال ہے کہ عالم کی ہم آہنگی توازن و نظم و نسق خود بخود اس طرح پیدا ہو گیا ہے جس طرح کہ کسی معاشرتی، ملی یا ملکی نظام میں مختلف افراد کے مابین ملنے جلنے سے ایک نظام فکر و عمل وجود میں آ جاتا ہے، مثلاً افراد کے آپس میں ملنے جلنے سے ہر ملک و ملت کی کچھ ایسی مخصوص روایات، رسومات، عادات اور خصوصیات متعین ہو جاتی ہیں، جو اگرچہ شروع شروع میں افراد ہی کی انتخاب کی ہوئی ہوتی ہیں، لیکن بعد میں افراد کے لیے اتنی ضروری ہو جاتی ہیں کہ ان کی نظر انداز کرنا یا ان سے ہٹ کر کوئی عمل کرنا قطعی نامکن ہو جاتا ہے۔ ایسی رسم و روایات کو اس ملک یا ملت کی خارجی روح کے نام سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ (۳)

جمہور وارڈ کا خیال ہے کہ عالم کی ساخت بھی ذرات کے بجائے افراد ہی سے وابستہ ہے اور ان کے آپس میں ملنے جلنے سے ایک ”خارجی روح“ (جس کو ہم خارجی نظام فکر و عمل بھی کہہ سکتے ہیں) وجود میں آ جاتی ہے۔ کائنات عالم میں بھی یہی ”خارجی روح“ کا فرما ہے، اور اسی کی وجہ سے پورا عالم کائنات ہم آہنگی، توازن اور تناسب کا مظہر ہے۔

یہ ہم آہنگی، ترتیب اور تنظیم ہماری آپ کی بلکہ کائنات کے تمام افراد کی پیدا کی ہوئی ہے، اس طرح ہر ایک فرد کی خود مختاری اور آزادی بھی قائم رہتی ہے اور وہ کائنات کے نظم و ضبط کا موجد قرار پاتے ہوئے باری تعالیٰ کی صفت تخلیق کا خود بھی حامل نظر آتا ہے۔ اس لیے وجود کے معنی میں ہی تخلیق ٹھہرتے ہیں، اگر کوئی شے یا شخص ذاتی تخلیق سے عاری ہے، تو یہ سمجھنا چاہیے کہ گویا وجود ہی سے خارج ہے۔ (۴)

۱۔ حضرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور شرق و مغرب کے مفکرین، ص ۹۱، ۹۲۔

۲۔ ایضاً، ص ۹۲۔

۳۔ ایضاً، ص ۹۲۔ ۹۳۔

۴۔ ایضاً، ص ۹۳۔

”ذوق تخلیق“ کا مظاہرہ قلب کی گہرائیوں میں بہت آسانی کے ساتھ محسوس کیا جاسکتا ہے۔ ہر ایک فرد اپنی اپنی جگہ اپنی تکمیل ذات و شخصیت اور انفرادیت میں لگا ہوا ہے۔ یہ کوشش کس طرح شروع ہوئی یہ ہمارے لیے بہت اہم سوال ہے اور اس کا جواب صرف ایک ہی طرح ممکن ہے اور بقول جیمز وارڈ کے ہم کو ایک ایسی قادر مطلق ذات پر ایمان لانا پڑتا ہے جس نے یہ سارا تماشا شروع کیا ہے اور جس کی خشم توجہ سے اس ذوق طلب کی ابتدا ہوئی ہے۔

اس بزرگ و برتر ذات خداوندی کے وجود کے ثبوت کی ایک اور دلیل بھی ہے جو ہمارے ایمان کو کسی قدر مزید تقویت پہنچاتی ہے۔ ہر ایک شے ذوق تکمیل کے جذبہ سے سرشار ہے اور ہر وجود ارتقا کی منازل طے کرتا ہے اور جمادات و نباتات کے مقامات سے گزرتا ہوا حیوان اور انسان کی بلندیوں تک پہنچنے کی سعی میں لگا ہوا ہے، لیکن ارتقا کی سلسلہ کو اسی پر ختم تصور کر لینا اصول ارتقا کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہوگا؛ یعنی جس میزمرے سے ہم انسانی بلندی تک پہنچے ہیں اور جس اصول ارتقا پر ہم نے اپنے فلسفہ کی بنیاد رکھی ہے، اس کو رد کر دینے کے مترادف سمجھا جائے گا۔ (۱)

اب اگر ارتقا کا اصول جاری و ساری ہے تو پھر انسانوں کے علاوہ بھی لامحدود قسم کی شخصیتوں کے امکانات لازماً باقی رہتے ہیں۔ اس طرح ذہن رسا ”وراء الوراہ“ کے مقام پر پہنچ کر جیمز وارڈ مانگی کے ساتھ باری تعالیٰ کے وجود کا اقرار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ ارتقا کے اصول کو ماننے کے بعد یہ بھی تسلیم کرنا لازمی ہو جاتا ہے کہ ”عالم ارض و خاک و ہوا“ ہی تنہا ایک عالم نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ بھی مختلف النوع مخلوقات کے لیے نتیجہ نکلتا ہے کہ ان تمام عالموں کو منضبط اور منسلک کرنے کے لیے بھی اسی طرح ایک ”خارجی روح“ کی ضرورت ہے جس طرح ہم اس عالم میں نظم و نسق پیدا کرنے کے لیے ایک روح کا اقرار و اعتراف کر چکے ہیں اور جو مرکب وجود لا تعداد عالموں اور بے شمار مخلوقات میں ہم آہنگی، توازن اور ترتیب پیدا کرنے والا ہو۔ وہ اعلیٰ ترین اور قادر ترین ذات خداوندی ہی ہو سکتی ہے۔ یہ ذات ایسی ہونی چاہیے جس کے وجود سے ہماری اور آپ کی خود مختاری اور خود نگاہی ختم نہ ہو جائے۔ ہم آپ اور تمام کائنات باری تعالیٰ ہی کی قوت تخلیق کا ظہور ہیں، اس نے کائنات کے ذرہ ذرہ کو اس طرح خلق کیا ہے کہ ساری مخلوق اپنی اپنی جگہ ذوق تخلیق اور شوق تکمیل سے شرشار ہے۔ (۲)

اس طرح جیمز وارڈ، وجود باری تعالیٰ کو ایک ”خارجی روح“ یا ”خارجی عقل“ کے صدق ظہیر آتا ہے۔ وارڈ کے

اس تصور وجود باری تعالیٰ پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر عشرت حسن النور لکھتے ہیں:

”باری تعالیٰ کے وجود کا اگرچہ جس وارڈ اقرار کرتا ہے، لیکن اس کی تحریف کی رو سے اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ جو

عجب معکمہ غیر معلوم ہوتا ہے۔ اولاً اس کا وجود ”خارجی روح“ یا ”خارجی عقل“ کے صدق ظہیر آتا ہے۔ اس طرح

بجائے اس کے کہ وہ ہمارا خالق ہو ہم خود بخود باللہ اس کے خالق ثابت ہوتے ہیں۔ دوسرے چونکہ مختلف افراد کی انفرادیت ایک دوسرے سے قطعی متضاد ہے اس لیے وہ خارجی روح جس کو خدا کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، ہمارے متضاد افرادوں، خواہشوں اور حوصلوں کا مرجع قرار پاتی ہے۔ اس طرح اس کی ذات کو لا تعداد نزاعات، تضادات اور اختلافات پر مشتمل ماننا ضروری ہو جاتا ہے۔ تیسرے ہمارے اس کے درمیان ایک نہ ایک طرح کی اجنبیت اور خارجیت باقی رہتی ہے۔ اجتماعی نظام فکر میں انفرادی طرز فکر کسی طرح منفرد نہیں رہ سکتا۔ شخصی نظام فکر جس قدر منفرد رہنے کی سعی کرے گا (اور کثرت وجود کو تسلیم کرنے کے بعد اس منفرد طرز فکر کے ذریعہ انفرادیت کو قائم رکھنا اشد ضروری ہے) اسی قدر اجتماعی نظام فکر کے خلاف پڑے گا۔ جس سے گمراہ لازمی ہوگا۔ اسی طرح انفرادی فکر کا خارجی عقل سے ہمیشہ اجنبیت اور غیریت محسوس کرنا لازمی ہے۔ یہی خارجی عقل یا خارجی روح جس وارڈ کے نزدیک باری تعالیٰ کے وجود کے مرادف ہے، اس لیے افراد اور باری تعالیٰ کے درمیان ہمیشہ ایک خلیج باقی رہتی ہے۔ جس وارڈ ان کے درمیان ایک قسم کی اجنبیت، غیریت، دوری اور مجبوری برقرار رکھتے ہوئے، افراد اور باری تعالیٰ کے درمیان عہد معبود کا تعلق ثابت کرتا ہے۔ باری تعالیٰ کا وجود ان کے نزدیک ثابت ہے، مگر یہ وجود ہمارے اور آپ سب کے مادراء ہے۔ یہی مادرائیت الہیت اور وحدت کی جان ہے۔ اسی کے ذریعہ عہد معبود میں امتیاز اور خالق و مخلوق کے درمیان حاکم و محکوم کا سارہ شدہ برقرار رہتا ہے۔“ (۱)

یوں جیمز وارڈ کے یہاں کثرت وجود اور باری تعالیٰ کے درمیان ایک ایسی خلیج حائل ہو جاتی ہے جو کبھی پر نہیں ہوتی لیکن بہر حال وہ ایک الہیت پسند (Theist) فلسفی ہے اور کثرت وجود کے ساتھ ساتھ وجود باری تعالیٰ کا بھی اثبات کرتا ہے۔ لہذا ابیہر احمد ڈار لکھتے ہیں:

"He emphasised pluralism in opposition to the monistic trend of British thought as represented by Neo-Hegelians. It was Ward's pluralism as well as theism, spiritualism as well as voluntarism that appealed to Iqbal most. It was a system of thought which was in keeping with the spirit of the Quran and the best tradition of Muslim speculation". (2)

اسی طرح Macquerrie لکھتا ہے:

"Ward was one of the most acute critics of naturalism and one of the most powerful defenders of theism" (3)

جیمز وارڈ، ذات باری تعالیٰ کو خالق اعلیٰ تسلیم کرتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اللہ نے افراد کو حقیقی قوت بخشی ہے۔ اُس کے

۱۔ عشرت حسن النور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۱۰۲-۱۰۳

2. Bashir Ahmed Dar, Iqbal and Post-Kantian Voluntarism, P.340.

3 Macquerrie J., Twentieth-Century Religious Thought, London, SCM Press, 1918, P.64.

نزدیک خدا نے انسان کو مقدر طے کر کے اُسے دنیا کے اسٹیج پر بھی بنا کر نہیں بھیجا بلکہ اُسے قوت ارادی بخشی ہے، جس کے ذریعے وہ اپنا کردار خود متعین کر سکتا ہے۔ وارڈ کے ان خیالات پر روشنی ڈالتے ہوئے بشیر احمد ڈار لکھتے ہیں:

"He looks upon the individuals as conative and creative agents and advocates a highly suggestive idea that God, being a Creator, has empowered individuals with free creative powers. He has created not dummies or playthings which move about the stage of life by the pull of an invisible chain but free creators who by their will can bring about new change in themselves and in their relation to other individuals and environment. He admits, however, that the actions of individuals are not the result of accident or pure chance; they are fully determined not by any outside agency but by their internal motivation which is the expression of their character. Being essentially creative, their behaviour often seems to others as a consequence of pure arbitrary will" (1)

ذات باری تعالیٰ سے متعلق، وارڈ کے ان خیالات کی اقبال کے خیالات سے خاصی مماثلت دکھائی دیتی ہے۔ اقبال بھی، وارڈ کی طرح، حقیقتِ مطلق کو خالقِ اعلیٰ مانتے ہیں اور اُس کے آزاد تخلیقی ارادے پر یقین رکھتے ہیں۔ (۲) اُن کے نزدیک بھی، ذات باری نے، انسان کو تخلیقی عمل میں اپنے ساتھ شامل کیا ہے اور اُسے عمل کا اختیار دیا ہے۔ (۳) وارڈ اور اقبال، دونوں، حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے ضمن میں، سائنس کی ناکامی پر زور دیتے ہیں۔ اس حوالے سے ڈاکٹر محمد معروف لکھتے ہیں:

"He constructs a world-view in which the ultimate reality is "active Spirit" -- a surely vitalist position. He emphasizes upon concrete and whole experience, and condemns the abstract character of natural sciences, and like Iqbal, says that sciences are one-sided and fragmentary. The error of science, according to him, is that of ascribing objective existence to abstractions" (4)

1 Bashir Ahmed Dar, op. cit, P.359-360

۲۔ دیکھیے مقالہ نمبر ۱، باب دوم میں "مفاتیح باری تعالیٰ" کے مباحث صفحہ ۲۹۵-۲۹۶

۳۔ دیکھیے مقالہ نمبر ۱، باب دوم میں "نہرِ قدس" کے مباحث صفحہ ۲۵-۲۶

4. Mohammad Maruf, Dr, Iqbal and his contemporary Western Religious Thought, P-61.

ڈاکٹر معروف مزید باتے ہیں کہ:

"Both Iqbal and Ward agree that naturalism fails because it concerns itself with a partial aspect of the concrete reality known in experience, and sets up this partial aspect as the whole of reality". (1)

وارڈ اور اقبال دونوں متفق ہیں کہ فطرت کو روحانیت ہی کے ذریعے سمجھا جاسکتا ہے اور حقیقتِ مطلق تک رسائی، روحانی ترقی ہی کے ذریعے حاصل کی جاسکتی ہے۔ تاہم، وارڈ محض تاریخ ہی کو روحانیت کے حصول اور حقیقت کے علم تک رسائی کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک تاریخ کے علاوہ فطرت (۲) اور "قلب" (۳) یعنی وجدان بھی، حقیقتِ مطلق کے علم تک رسائی کے ذرائع ہیں۔ (۴) اس طرح، اقبال، حقیقتِ مطلق کی روحانی تعبیر میں، جیمز وارڈ اور دیگر مغربی مفکرین سے بہت آگے نکل جاتے ہیں اور وہ راستہ اختیار کرتے ہیں جس کے سوتے قرآن و حدیث اور اسلامی تصوف کی روایت سے پھوٹے ہیں۔

جیمز وارڈ، کثرتِ وجود کو ایک معنی حقیقت مانتا ہے اور وجود باری تعالیٰ کا بھی قائل ہے اس طرح وہ الہیتِ پسند فلسفی بھی ہے۔ Macquarrie لکھتا ہے:

"He (Ward) argues that the unity and the order in the world points to the doctrine of theism. He holds that God is at once the source of the spiritual world and the end towards which it moves." (5)

اقبال بھی کثرتِ وجود کو حقیقی مانتے ہوئے، وحدت کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہاں بھی وارڈ اور اقبال کے خیالات میں خاصی ہم آہنگی پائی جاتی ہے لہذا ڈاکٹر محمد معروف لکھتے ہیں:

"He, (Ward) however, refuses to rest content with a pluralism and, like Iqbal, he moves to reconcile plurality of the selves with the unity of one reality which is God in the case of both". (6)

اقبال، کثرتِ وجود کا ضیع، ذاتِ باری تعالیٰ ہی کو سمجھتے ہیں۔ اُن کے نزدیک اُس اُنائے مطلق ہی سے تمام خودیوں

1. Mohammad Maruf, Dr, op.cit.

۲۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۳۱

۳۔ ایضاً

۴۔ دیکھیے مقالہ، باب دوم میں "وجدان" کے مباحث صفحہ ۱۴ تا ۱۹۰

5. Macquarrie J., op.cit, P-65.

6. Mohammad Maruf, Dr, op.cit, P-62.

کا صدور ہوتا ہے وہی ہر شے کا خالق اور ہر شے کو اُس کی جانب لوٹتا ہے۔ وہی اوّل ہے، وہی آخر ہے۔ وہی ظاہر ہے، وہی باطن ہے۔ اس طرح اقبال، کثرت میں وحدت دیکھتے ہیں:

”مطلق خودی، جو سو پائے والی ہستی کا فطرت میں بروز کرتی ہے فطرت کے اندر ہے۔ قرآن یوں بیان کرتا ہے کہ

”حوالاً ذلّ والاخر والاخر ہر والہا باطن“ (۵۷۳) وہ اوّل بھی ہے اور آخر بھی، وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔“ (۱)

یوں، مماثلت کے باوجود، اقبال کے خیالات، وارڈ سے نہیں بلکہ قرآن مجید سے ماخوذ ہیں۔

جمیز وارڈ، باری تعالیٰ کا تصور بطور شخصیت کے کرتا ہے اور اقبال بھی باری تعالیٰ کی قربت (ان) کے قائل ہیں۔

(۲) اقبال نے اپنے اس تصور کی بنیاد بھی قرآن مجید کی تعلیمات اور مسلم صوفیاء کی مستند گواہیوں پر رکھی ہے، لہذا بشیر احمد ڈار رقطراز ہیں:

"Again, he holds that the Quran also affirms the personality of God. Commenting on the nature of mystic experience, he says that response is the test of the presence of a conscious self. We are not directly aware of other minds and it is only their appropriate response to our physical gestures which convinces us of the presence of mind in others. The Quran says of God, "And your Lord says, call Me and I respond to your call." (40:62). Discussing McTaggart's philosophy, Iqbal says, "The real test of a self is whether it responds to the call of another self. Does Reality respond to us? It does." On the basis of this Quranic text and the direct recorded evidence of Muslim mystics throughout the centuries, Iqbal concurs with Ward and Lotze that we must view God as a Person. Without it, we are prone to fall into panteistic acosmism." (3)

جمیز وارڈ، ذات باری تعالیٰ کی مادرایت کے ساتھ ساتھ اُس کے نافذ کل اور محیط کل ہونے پر بھی یقین رکھتا ہے۔

بشیر احمد ڈار بتاتے ہیں:

"Ward admits that God created the universe but he does not conceive of it as creation ex nihilo nor as unfolding of some pre-arranged plan. The idea of

۱۔ تجلید فکریات اسلام، ص ۱۳۰

۲۔ دیکھیے مقالہ، باب دوم میں ”خودی“ کے مباحث ص ۲۳۰-۲۳۹

deism and pantheism are both repudiated, nor does he subscribe to the occasionalistic relation between God and the universe Deism make God totally transcendent and almost unrelated to the universe, while pantheism goes to the other extreme of identifying the two: the reality of the One means so much that there is no reality left for the Many at all. To Ward this relation can be both transcendent and immanent".(1)

جیمز وارڈ کی طرح، اقبال بھی ذاتِ باری تعالیٰ کی مادِ رایت کے قائل ہیں اور ساتھ ہی اُس کے کائنات میں جاری و ساری ہونے کا بھی اقرار کرتے ہیں۔ وارڈ، اگرچہ ذاتِ باری کے نافذ کل (Immanent) ہونے کا اقرار کرتا ہے مگر اُس کا غالب رجحان، خالق و مخلوق کے درمیان اجنبیت اور غیریت کے اثبات کی جانب دکائی دیتا ہے۔ اسی لیے تو وہ حقیقتِ مطلق کو "خارجی وجود" یا خارجی عقل قرار دیتا ہے۔ اُس کے خیال کے مطابق بندوں اور خدا کے مابین ہمیشہ دوری اور جدائی لازم ہے۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور لکھتے ہیں:

"اُن (جیمز وارڈ) کے خیال کی رو سے ہمارے اور خدا کے درمیان ہمیشہ دوری اور فراق لازم معلوم ہوتا ہے۔ "خارجی عقل" ہمیشہ خارج ہی میں رہتی ہے، کسی طرح ہماری رگِ گردن سے بھی زیادہ قریب نہیں ہونے پاتی۔ خود جیسے وارڈ اس کا اعتراف کرنے سے گریز کرتے ہوئے معلوم ہوتا ہے۔ خارجی عقل کو انفرادی عقل سے قطعی تمیز اور مغروق ماننا ضروری ہے۔ خارجی عقل کا تصور ہی اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب کہ انفرادی عقل اپنے آپ کو خارج میں کسی دوسرے طرز فکر کا پابند محسوس کرے۔ اس طرح دونوں میں دوئی کا برقرار رہنا لازم معلوم ہوتا ہے۔" (۲)

اقبال، افراد اور خدا کے مابین اس خلیج کو کسی طور گوارا نہیں کر سکتے۔ بندے اور خدا کے مابین یہ دوری نہ صرف انسانی شخصیت کی تکمیل کی راہ میں رکاوٹ ہے بلکہ یہ ہمارے مذہبی رجحانات اور تقاضوں کے بھی خلاف ہے۔

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ

خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے (۳)

اقبال تو اس اسلامی عقیدے کے مؤید ہیں کہ اللہ، انسان کی رگِ جاں سے بھی زیادہ قریب ہے۔

اقبال اور جیمز وارڈ اس امر میں بھی متفق ہیں کہ ذاتِ باری کے تخلیقی عمل میں انسان بھی اُس کے ساتھ شامل ہے اور اللہ نے خود اُسے اپنی تخلیقی آزادی اور قوت میں حصہ دار بنایا ہے۔ اقبال اور وارڈ کی اس مماثلت کی جانب اشارہ کرے ہوئے ڈاکٹر محمد معروف لکھتے ہیں:

1 Ibid, P.364.

۲- عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۱۰۵

۳- کلیاتِ اقبال، اردو، ص ۱۳۱

"They will both agree that man work together with God for the realization of his purpose, that is, men are co-workers with him to use Iqbal's words, they are the 'participators of His life, power, and freedom' Professor Ward also preached the doctrine of "meliorism" and held like Iqbal that men could better the world through love and their own concentrated effort, and in this mission, Iqbal adds, God is a helper to man, provided he takes the initiative" (1).

مسئلہ خیر و شر کے ضمن میں بھی وارڈ اور اقبال کے خیالات میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے، لہذا بشیر احمد ڈار رقطراز ہیں:

"He agrees with Ward and Lotze in holding that there is evil in the world and yet God is good and the presence of evil does not contradict His wisdom. He does not subscribe to the optimistic creed to the extent of denying the existence of evil nor does he think that the world is nothing but evil. To him both these positions are wrong And yet, he asserts, nothing definite can be said in this matter". (2)

اس طرح، وارڈ اور اقبال کے حقیقتِ مطلق سے متعلق تصورات میں خاصی مماثلت پائی جاتی ہے۔ پروفیسر محمد شریف، اس مماثلت، وہم آہنگی کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"دونوں کا نظریہ کی طرح خدا کے وجود کی نسبت قین بدنام دلائل کو مسترد کرتے ہیں۔ اقلاتیوں، اصنام پرستی اور مطلقیات کا انکار کرتے ہیں، نیز پہلے ہی سے مقدار شدہ حقیقت کی "کلی معرفت" اور خدا یا محمد و خودی پر تسلسل وقت کے نظریہ کے انطباق پر اعتراض بھی کرتے ہیں۔ یہ سب تقریباً ایک ہی قسم کے وجوہ کے نتائج ہیں۔ دونوں کثرت کائنات کے قائل۔ خدا و وحدت پرست ہیں۔ دونوں تخلیقِ حُریت اور فرد کی بقا پر ایمان رکھتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک یہ بادی دنیا مختلف "انا" کے مابین باہمی رد و عمل کا نتیجہ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ دماغ نے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے جسم کی تخلیق کی ہے اور وقت کا تسلسل بھی دماغ ہی کے فعل کا نتیجہ ہے۔ خدا کے لامحدود یا شعور اور عالم کل ہونے کے بارہ میں دونوں کے دلائل اور مفہوم کی ایک ہی نوعیت ہے جو محدود انا میں خلقی اور حقیقی ہونے کے باوجود اس کی ذات ان سب سے اسی طرح ماوراء ہے جس طرح کہ ہر جسم یا عضو اپنے ہر جزو کے لیے خلقی ہونے کے باوجود ہر حصہ جسم سے ماوراء ہے۔ دونوں کے نزدیک خدا کی ذات کامل آزاد اور تخلیقی قوت ہے جو آزاد غیر مطلق انا کی تخلیق سے اپنی حریت کی حدود متعین کرتی ہے۔ لیکن دونوں سمجھتے ہیں کہ یہ داخلی حد بندی ذاتِ مطلق کی تسلسل آزادی کے مغاثر نہیں ہے۔

دونوں کے نظریات کے لحاظ سے خدا اپنی حقیقی رفتار ترقی میں مکمل ہے۔ کیونکہ یہ رفتار ترقی ذات خود مکمل ہے نہ کہ تکمیل کی خاطر اس کی حرکت جاری ہے۔ دونوں یہی کہتے ہیں کہ خدا کی مرضی محدود ”انا“ کے واسطے سے اپنا فصل انجام دیتی ہے۔

Wundt کے خیال کے مطابق دونوں کا اس امر پر یقین ہے کہ استدلال مذہب کی ضرورت کو ثابت کرتا ہے لیکن اس کو محض علم میں تبدیل نہیں کر سکتا۔ دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ وجود باری پر یقین کو ایک ایسا مذہبی تصور ہے جس کی بنیاد معقولیت کی اساس پر مبنی ہے۔ تاہم اس کی ذات کا تحقق اور اس پر یقین محض استدلال کے زور سے حاصل نہیں ہوتا۔ صرف محبت ہی کے ذریعہ اس کے ساتھ براہ راست تعلق قائم ہو سکتا ہے اس کے ساتھ اسی محبت کے ذریعہ محدود خودی حیات جاوید حاصل کر سکتی ہے۔ (۱)

مگر اس مماثلت کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ اپنے تصور حقیقت مطلق کے لیے اقبال جیمز وارڈ کے رہن منت ہیں۔ (۲) اپنے تصور ذات باری تعالیٰ کے لیے اقبال وارڈ کے نہیں بلکہ اسلام کے مرہون منت ہیں۔ (۳) یہ مماثلت تو اس بنا پر ہے کہ وارڈ بلکہ دیگر مکی مغربی مفکرین (جن کے خیالات سے اقبال کی ہم آہنگی دکھائی دیتی ہے) کے خیالات، دراصل، اسلام کی آفاقی تعلیمات سے مماثل ہے اور اقبال کا یہ تصور چونکہ اسلامی تصور کا آئینہ دار ہے اس لیے وارڈ اور اس جیسے دیگر مغربی مفکرین اور اقبال کے خیالات میں مماثلت دکھائی دیتی ہے۔

اقبال مشرق و مغرب کے بڑے مفکرین، فلاسفہ کے موافق تصورات و نظریات کو اپنے موقف کی تائید کے لیے استعمال کرتے ہیں (اور ایسا ہر مفکر یا فلسفی کرتا ہے) تو اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ اقبال کے تصورات ان فلاسفہ سے مستعار ہیں۔ تصور حقیقت مطلق کی وضاحت کے لیے اقبال نے مشرق و مغرب کے قدیم و جدید فلاسفہ سے استفادہ ضرور کیا ہے مگر اپنے اس تصور کی تشکیل و تکمیل کے لیے وہ وارڈ یا دیگر مغربی فلاسفہ کے نہیں بلکہ اسلام کے مرہون منت ہیں۔ اگر اقبال وارڈ کے رہن منت ہوتے تو وہیں ٹھہر جاتے جہاں وارڈ ٹھہر جاتا ہے۔ مگر اقبال کا تصور حقیقت مطلق تو وارڈ کے تصور سے بہت آگے بڑھا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ وارڈ کے ہاں ذات باری تعالیٰ کی ابدیت کی جانب اشارے ملتے ہیں مگر وہ اس کی توضیح کرنے سے قاصر دکھائی دیتا ہے، جبکہ اقبال قرآن و حدیث اور اسلامی تصوف و فلسفہ سے اخذ کردہ تصور زمان (۴) کی روشنی میں ذات باری تعالیٰ کی بے نظیر فلسفیانہ توضیح پیش کرتے ہیں۔ وارڈ ذات باری تعالیٰ کو ”خارجی روح“ یا ”خارجی عقل“ قرار دے کر خدا اور بندے یا کائنات و وجود اور وجود مطلق میں یک گونہ اجنبیت، غیریت اور دوئی پیدا کر دیتا ہے جبکہ اقبال کا

۱۔ محمد شریف، مہیاں، اقبال کا تصور باری تعالیٰ، مشمولہ مقالات شریف، ص ۲۳۔۲۴

۲۔ جیسا کہ پروفیسر مہیاں محمد شریف لکھتے ہیں، دیکھیے مقالات شریف، ص ۲۴

۳۔ جیسا کہ زیر نظر حقیق کے مختلف مقامات پر دلائل و براہین سے ثابت کیا گیا ہے

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”زمان و مکان“ کی بحث صفحہ ۱۹۱ تا ۲۳۹

رب اپنے بندے کی شرک سے بھی قریب ہے۔ وہ اپنے بندے کی دعا سنتا ہے۔ اُس کی پکار کا جواب دیتا ہے۔ وہ کائنات سے ماوراء ہے مگر جاری و ساری بھی ہے۔ یہی اسلامی تصور ہے اور اقبال اسی تصور کے مؤید ہیں۔ (۱)

ہیگل (HEGEL)

جارج ویلیہلم فریڈک ہیگل، جو کانت کے علاوہ تصوریت پسند جرمن مفکرین میں سب سے بڑا مفکر ہے، نے جدید دور کا سب سے منظم و جامع فکری نظام مرتب کیا۔ اسی بناء پر وہ اپنے دور کا ایک بڑا فلسفی کہلائے جانے کا بجا طور پر مستحق ہے۔ (۲)

ہیگل نے صداقت/حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کے لیے تمام اضداد کو باہم ترکیب دے کر ایک نظام تشکیل دینے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ اُس کے نزدیک ذی حیات موجودات اور غیر حیات اشیاء سے متعلق صداقت کے یقین کے لیے ضروری یہ ہے کہ ہر چیز کا ٹھوس تعلق اس کے مربوط کل کے ساتھ کیا ہے اس کا ٹھوس لگا دیا جائے۔ یا اس مربوط کل کا صحیح تعلق میں موجود ہر شے کے ساتھ کیا ہے اس کی جستجو کی جائے۔ وہ ”مربوط کل“ کہ جسے ”مطلق“ کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ اس مقصد کا حصول منطقی طریقہ کار کے ذریعہ ممکن بنایا جاسکتا ہے اور اسی منطقی طریقہ کار کو ہیگل کے فکری نظام میں ہیگلی جدلیات کہا جاتا ہے۔ (۳)

جدلیاتی تمکیشی دائرہ عمل، (یعنی دعویٰ، ضد دعویٰ اور پھر دونوں کے متقابل اتحاد کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ترکیب) ایک ایسا منطقی عمل ہے جو اپنے اس ارتقائی سفر کو لا متناہی طور پر مسلسل جاری رکھتا ہے اور بالآخر ایک نہ ایک دن ایک ”عظیم مطلق“ کی بے کرائیوں میں جھٹلا کر گدو دیتا ہے۔ ”عظیم مطلق“ تک جا پہنچنے کا یہ عمل، بالکل اسی طرح پر انجام پاتا ہے جس طرح سے دو اضداد کی دو متقابل صورتیں/قوتیں باہم پیکار کے نتیجے میں ایک ہی ”نئی ترکیب“ کو جنم دی گئی ہیں۔ اور یہ سب ہی کچھ اصول استرداد کی بدولت ہی ہوا کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ ایک ضد/دعویٰ اپنے متقابل دعویٰ یا ضد (ضد دعویٰ) کو کچھ اس طرح پر جنم دے لیتے ہیں کہ ان کے اپنے ایک مکمل اور ٹھوس معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔ اب جب یہ دونوں متقابل اضداد باہم ایک بار پھر متحد ہو جاتے ہیں تو یہ اتحاد ایک بار پھر ایک نسبتاً بڑی ترکیب کو جنم دے لیتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ جدلیاتی ارتقائی عمل اپنی تمام تر قوتوں کے تصرف کے بعد اس نقطہ منہا کو چھو لیتا ہے جہاں وہ ایک ”متحد مطلق کل“ یا یوں کہیے کہ ایک مطلق صداقت پر پہنچ کر، اس کی بے کرائیوں میں اتر جاتا ہے۔ یہ ”مطلق صداقت“ ایک ایسا نظام کلی ہے جو کائنات میں موجود ہر ممکن نہتوں/متعلقات پر مشتمل ہوا کرتا ہے۔ مگر واقعاً صورت حال یہ ہے کہ چونکہ عالم فطرت اپنے

۱۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مقالہ ”باب دوم میں ”وعدۃ الوجود“ کی بحث صفحہ ۱۳۹۵۳

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، ص ۶۴

۳۔ ایضاً ص ۶۲

طور پر روح عالم کا ایک سفر ہے جو نئے سے نئے امکان کی دریافت کو منکشف کرتا رہتا ہے۔ یعنی یہ خود کو دعویٰ اور ضد دعویٰ کی ترکیب کے عمل سے گذر کر مستقلاً اور لامتناہی طور پر آگے ہی بڑھاتا چلا جاتا ہے تاکہ اس کی ملاقات کسی ”عظیم مطلق“ سے نہ ہو جائے۔ (۱)

اقبال اپنے ارتقاء بالعدد کے اصول میں ہیگل سے خاصے متاثر دکھائے دیتے ہیں۔ لہذا ۱۷ دسمبر ۱۹۱۴ء کے ایک خط میں اکبر الہ آبادی کو لکھتے ہیں:

”کل خط لکھ چکا ہوں مگر آپ کے ایک شمری کی داود بنا بھول گیا

جہاں ہستی ہوئی محدود، لاکھوں بچ پڑتے ہیں

عقیدے، عقل، مغرب سب کے سب آپس میں لڑتے ہیں

سبحان اللہ! کس قدر باریک اور گہرا شعر ہے۔ ہیگل، جس کو جرمنی والے افلاطون سے بڑا فلسفی تصور کرتے ہیں اور تحفیل کے اعتبار سے حقیقت میں ہے بھی افلاطون سے بڑا، اس کا تمام فلسفہ اسی اصول پر مبنی ہے۔ آپ نے ہیگل کے سمندر کو ایک قطرے میں بند کر دیا یا یوں کہیے کہ ہیگل کا سمندر اس قطرے کی تفسیر ہے۔ ہیگل کہتا ہے کہ اصول ناقض ہستی محدود کی زندگی کا راز ہے اور ہستی مطلق کی زندگی میں تمام قسم کے ناقض، جو ہستی محدود کا خاصہ ہیں، گمراہت ہو کر آپس میں گھمسل گھماتے ہیں۔“ (۲)

اسی طرح، انگریزی ہفتہ وار ”نیو ایر“ کی ۱۸ اگست ۱۹۱۷ء کی اشاعت میں ایک مضمون بعنوان ”لسان العصر اکبر

کے کلام میں ہیگل کا رنگ“ میں لکھتے ہیں:

”جرمنی کے عظیم مثالیات پسند فلسفی ہیگل کے نزدیک بحکون عبارت ہے اس ہستی مطلق سے، جو اپنی مطلقیت سے علیحدہ ہو کر بھرائی ذات کی طرف محدود کرتی ہے اور خود کائنات کی ایک معروضی شکل میں مشاہدے کے قابل بناتی اور اشیاء کی صورت اختیار کر لیتی ہے مگر اس کائنات کی حقیقت اپنے جوہر میں اس سے زیادہ نہیں کہ وہ ہستی مطلق کی ایک وحدت ہے جو ایک مرئی اور محسوس کثرت میں جلوہ نما ہے، رہی یہ بات کہ وہ اپنی کایہ عمل زمان میں ہے یا زمان کے خارج میں ہے (کیونکہ اس بارے میں جیروالڈ ہیگل میں اختلاف رائے ہے) یہ صاف ظاہر ہے کہ خود استاد ہیگل کے عقیدے میں اس کی حرکت قوت ان لازمی طور پر متضاد عقلات میں مضمر ہے، جن سے ہستی مطلق کو اپنی مطلقیت اولیٰ کی بازیافت کے لیے تاریکیوں کی گزرتا پڑتا ہے۔ اس عمل کے آغاز میں، جب ہم اصلی مطلقیت سے دور ہوتے ہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تناقضات بالکل واضح اور آپس میں متباہن ہیں مگر جب ہم اس عمل کے انجام کے قریب پہنچتے ہیں، تو یہ وضاحت غائب ہونے لگتی ہے، یہاں تک کہ ہم اس عین مطلق تک پہنچ جاتے ہیں، جس میں تمام تناقضات ایک دوسرے میں گھمسل گھماتے ہوئے ہوتے ہیں۔ یوں ہیگل کے فلسفے کا مرکزی خیال چند الفاظ میں اس

طرح ادا کیا جاسکتا ہے کہ لامحدود، محدود بن جاتا ہے اور خود ارتقا کی جانیات کی ترکیب کے ذریعے خود کو دوبارہ پالیتا ہے۔ معلوم ہوا کہ کائنات کی حیات لازماً متناقص قوتوں کے ابدی تضاد سے بنتی ہے۔ انفس کو ہیگل کے خیال کا یہ خاکہ پوری طرح واضح نہیں مگر مجھے امید ہے کہ اس مختصر تشریح ہی سے آپ کو اکبر (الہ آبادی) کے اس بظاہر سادہ شعر کے صحیح طور پر سمجھنے میں مدد ملے گی

جہاں ہستی ہوئی محدود، لاکھوں بیج پڑتے ہیں
عقیدے، عقل، عنصر سب کے سب آپسی میں لڑتے ہیں
نظرت کی حقیقی قوتوں کا لانا تھا تضاد اس قدر عیاں ہے کہ وہ شاعروں اور مفکروں کے مشاہدے سے بچ نہیں
سکتا۔“ (۱)

اقبال نے بھی ”کثرت میں وحدت“ کو دیکھا ہے :

کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی (۲)

وہ، حقیقتِ مطلق کی وحدانیت کے حوالے سے بھی ہیگل سے متفق ہیں مگر اقبال کا امتیاز یہ ہے کہ وہ حقیقت کی وحدانیت کو قرآن مجید کے تصورِ توحید سے متعلق کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ حقیقت کی وحدت، کثرتوں، تنوعات اور تضاد سے الگ تھلک نہیں ہے، بلکہ کائنات کی کثرت میں اُسی ذاتِ یکسا کا جلوہ کار فرما ہے اور اس کائنات کے تنوع اور فعلیت کا منبع وہی ذاتِ مطلق ہے۔ اقبال ذاتِ مطلق کی وحدت کو مجرد نہیں مانتے کیونکہ یہ تصور قرآن مجید کے تصور کے خلاف ہے:

”قرآن مجرد کلیات کو پسند نہیں کرتا بلکہ اس کی نظرخس حقائق پر رہتی ہے جس کا نظریہ اضافیت نے جدید فلسفے کو سبق دیا ہے۔ تمام فعالیت خواہ وہ حقیقی ہو یا کسی اور قسم کی ہو ایک قسم کی حد ہے جس کے بغیر یہ ممکن نہیں کہ ہم خدا کو بطور ایک موجود فعال خودی کے دیکھ سکیں۔

اگر ہم مجرد معنوں میں خدا کی قدرت کا ملکہ دیکھیں تو یہ ایک اندھی، بے راہ اور غیر محدود طاقت ہوگی جبکہ قرآن حکیم کا باہم دگر مرہو قوتوں کے نظام کی حیثیت سے نظرت کا ایک صاف اور یقینی تصور ہے۔ اس نقطہ نظر سے خدا کی قدرت کا ملکہ خدا کی حکمت سے مربوط ہے جس کی بنا پر اس کی لامحدود طاقت اپنا اظہار کسی غیر متعین من مانے انداز سے کرنے کی بجائے ایک ہموار تناسب اور متواتر نظام کرتی ہے۔“ (۳)

۱۔ محمد اقبال، علامہ، ”لسانِ انصر اکبر کے کلام میں ہیگل کا رنگ“ مترجم: محمد عبداللہ قریشی، مشمولہ علامہ اقبال۔ حیات، فکر و فن (۱۰۱ مقالات) (مرتبہ: ڈاکٹر سلیم اختر، ص ۳۵-۳۶ نیز اصل انگریزی مضمون کے لیے دیکھیے۔

Speeches, Writings and Statements of Iqbal, P.159.

۲۔ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۱۱

نیز مقالہ ”ہاں، دہم میں“ ”وحدۃ الوجود“ کی بحث صفحہ ۱۳۹۲۵

۳۔ تجدیدِ فکر یا سوانح اسلام، ص ۱۰۰

ہیگل اور اُس کے پیروکار، کثرت اور تنوع ہی کو روح مطلق قرار دیتے ہوئے حقیقت اور کثرت کو باہم یک دگر تصور کرتے ہیں، یہاں تک کہ حقیقت کی وحدت کو کثرتوں، اعداد اور تنوعات کا ایک ”معاشرہ“ قرار دے دیا جاتا ہے۔ لہذا ڈاکٹر محمد معروف لکھتے ہیں:

"The idealists of the Hegelian school mostly believe that this unity deos not preclude differences. As Macquarrie describes their position, Rather, the developement of the absolute spinte involves differentiation, but in such a way that the differences are hel together in a more comprehensive unity' Edward Card, a British neo-Hegelian contemporary of Iqbal, has compared this unity to that of a 'society'." (1)

اس کے برعکس اقبال حقیقت مطلق کی وحدت کو ”خودی“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ حقیقت مطلق کو ایک ایسی دائمی ہستی تصور کرتے ہیں۔ ”جسے صرف ایک ذات کی حیثیت سے تصور کیا جاسکتا ہے۔ صرف اسی میں تغیر اور ثبات جیسی متضاد صفات یکجا ہیں۔ استقلال اور تبدیلی دونوں اس سے موسوم ہیں۔“ (۲) وہ حقیقت مطلق کی خودی کی توضیح ایک ایسے ”نامیاتی کل“ (۳) کے طور پر کرتے ہیں جو کائنات کی تمام کثرتوں اور فعلیتوں پر محیط ہے۔ اس طرح ذات باری کو ”محیط برکل خودی“ کہنے سے اقبال کی مراد بقول ڈاکٹر معروف یہ ہے کہ:

"Reality embraces a diversity of aspects or facts". (4)

یوں، اقبال نے کثرت سے چل کر، کثرت کو حقیقی مانتے ہوئے وحدت کو سمجھنے کی جوسہی کی ہے تو اس راستے میں وہ ہیگل کے تصور کثرت و اعداد سے متاثر ضرور رکھائی دیتے ہیں۔ لیکن وہ اپنے اس تصور پر حتی دلائل قرآن مجید ہی سے لاتے ہیں اور حقیقت مطلق کے ضمن میں کثرت اور وحدت کے تعلق کو قرآن کریم ہی کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ لہذا ڈاکٹر محمد معروف رقمطراز ہیں:

"He would thus agree with Hegal that reality is so much a unity that no individual fact can be fully understood except in its relation to the whole In such a view, difference are in fact complementary, and according to the Quran eve good and evil are complementary, and form part of the whole. All these

1. Mohammad Maruf, Dr, op cit, P-7.

۲۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۸۷-۸۸

۳۔ ایضاً، ۹۸۔

4 Mohammad Maruf, Dr, op cit, P-5.

differences are reconciled in a higher unity which is God to whom all things must in the end return, says the Quran " (1)

ہیگل نے انسانی عقل کی علی نظریاتی صورت حال کو مابعد الطبیعیاتی کائناتی صورت حال میں متحد کر کے جس نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کی ہے وہ یہ ہے کہ جو کچھ موجود ہے یا واقعاً موجود حقیقی ہے وہ ہی معقول ہے۔ لہذا اس نے فکر، فعل اور حقیقت کو متحد کر کے ایک "مطلق حقیقت" کا روپ دیا ہے جو بیک وقت معقول بھی ہے اور حقیقی بھی۔ (۲) چنانچہ ہیگل کا پورا فکری نظام اس کے اس قہیے پر مبنی ہے کہ جو کچھ معقول ہے وہی حقیقی ہے اور جو کچھ حقیقی ہے وہی معقول ہے۔ (۳) اقبال بھی حقیقت مطلق کو معقول قرار دیتے ہوئے اسے ایک "حیات بالہمر" (۴) "A reational directed life (5)" کہتے ہیں:

"حجر بے پر ہماری تنہید سے حقیقت مطلق کے بارے میں پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک حیات بالہمر ہے جو ہماری زندگی کے حجر بے کے حوالے سے دیکھا جائے تو سوائے ایک نامہائی کل کے جانی نہیں جاسکتی۔ اپنے آپ میں بےست اور ایک نقطے پر مرکوز۔ حیات کی اس نوعیت کے پیش نظر حیات مطلق کی تنہیم بطور ایک خودی کے ہی ممکن ہے۔" (۶)

مگر اقبال، فلسفے کے مطلق (Absolute) اور مذہب کے خدا یعنی حقیقت مطلق کو ایک ہی نہیں سمجھتے۔ وہ تو حقیقت مطلق صرف ذات باری تعالیٰ کو سمجھتے ہیں اور اسے حیات بالہمر (معقول حیات) کہتے ہیں نہ کہ ہر معقول کو حقیقت مطلق سمجھنے لگتے ہیں جبکہ ہیگل ایسا ہی سمجھتا ہے۔ اقبال ہیگل کے اس انداز فکر سے متفق نہیں ہیں۔ (۷)

ہیگل کے نزدیک مظاہر عالم فطرت میں موجود وہ آفات اور حقیقتیں ہیں جو ایک مربوط عضویاتی کل کے اجزائے ترکیبی/آفات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور یہی مظاہر فطرت ایک ایسے ارتقائی عمل سے گذرتے ہوئے اپنی منزل مقصود کی جانب بڑھتے ہی رہتے ہیں جن کے راستے کا تعین عقل کیا کرتی ہے۔ اس ہادی و نا صر عقل کو ہیگل اصلاً حا روح عالم کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے اس عالم فطرت کے پس پشت رموز و اسرار کی جو ایک لائق تہائی دنیا آباد ہے، نشو و نما کے اس ارتقائی سفر کے دوران اسرار کی یہ یقیناً بالا خربلہ صحتی چلی جاتی ہیں اور اس طرح یہ عالم فطرت اپنے مقصود، منہا تک جا پہنچتا

1. Ibid.

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول، ص ۳۶۵

۳۔ ایضاً، ص ۳۶۸

۴۔ تجدید گریات اسلام، ص ۹۸

5. Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, P.62.

۶۔ تجدید گریات اسلام، ص ۹۸

۷۔ ایضاً، ص ۱۳۵

ہے مگر اس روشنی یا قوت کی ہدایت کے تحت یہ عظیم کام انجام پاتا ہے۔ اسے ہیگل کائنات عقل کا نام دیتا ہے یعنی بالفاظ دیگر یہ تمام کارفرمایاں ”روح مطلق“ کا کمال آخر ہیں۔ ہیگل کی قائم کردہ اس ”روح مطلق“ کو ارسطو کی ”انطرا“ کی سے قابل مورا زہ تصور کیا جاسکتا ہے جس کے تحت یہ عالم فطرت ارتقائی مراحل سے گزر کر اپنی نوعیت (مادی صورت) کے روپ میں ڈھل جاتا ہے۔ (۱)

یوں ہیگل، حقیقت کو روحانی تسلیم کرتا ہے اور اقبال بھی حقیقت کی اصل کو روحانی مانتے ہیں۔ (۲) اس کے ساتھ ساتھ اقبال، ہیگل ہی کی طرح اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ ”حقیقت خود کو اپنے مظاہرات ہی میں عیاں کرتی ہے“۔ (۳) اقبال اس مؤلف کے ثبوت میں قرآن مجید کی متعدد آیات پیش کرتے ہیں۔ (۴) نیز اقبال مظاہر کائنات کو حقیقی تو مانتے ہیں مگر ان کا مآخذ منبع ذاتی باری کو قرار دیتے ہیں:

”کائنات کو ایسی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جاسکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو، کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے بالمتقابل پڑے ہوں۔ ہم قہر ازیں دیکھ چکے ہیں کہ زمان و مکان اور مادہ، خدا کی آزادانہ مطلق توانائی سے حلقہ فکری محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی تنہیم کے حلقہ پیرائے ہیں۔“ (۵)

اقبال، ہیگل کے اس تصور سے بھی متفق ہیں کہ حقیقت روحانی ہے اور ساتھ ہی وہ ہیگل کے اس تصور سے بھی متفق ہیں کہ روح کے مختلف درجات ہوتے ہیں:

”چنانچہ حقیقت بنیادی طور پر روحی ہے، تاہم روح کے درجات ہوتے ہیں۔ تاریخ فکر اسلامی میں حقیقت کے درجات کا تصور شیخ شہاب الدین سہروردی متحول کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ عصر جدید میں ہم اس موضوع پر وسیع پیمانے پر کام فریڈرک ہیگل کے ہاں اور زیادہ قریب زمانے میں آجہائی لارڈ ہالڈن کی کتاب ”اشافیہ کا دور“ میں جو اس کی وفات سے کچھ ہی عرصہ پہلے چھپی، دیکھتے ہیں۔“ (۶)

اقبال، حقیقت مطلق کو ”اتائے مطلق“ کہتے ہیں اور کثرت افراد کو بھی ”اتائوں“ سے تعبیر کرتے ہیں جن کا صدور ”اتائے مطلق“ سے ہوتا ہے۔ ہر اتنا پنا وجود رکھتی ہے اور ایک حقیقت ہے۔ اتانیت کے درجات ہیں۔ بندہ بندہ ہے اور رب، رب ہے۔ ”اتائے مطلق“ صرف ذات باری تعالیٰ ہے جو انسان کی شہرگ سے قریب ہے مگر کائنات کی ہر شے سے

۱۔ قیصر الاسلام، قاضی، جدید فلسفہ مغرب، حصہ اول، ص ۳۶۸

۲۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۵۶

۳۔ ایضاً، ص ۳۰

۴۔ ایضاً، ص ۲۳-۳۰

۵۔ ایضاً، ص ۸۶

۶۔ ایضاً، ص ۹۲

ماورائی ہے

”میں نے حقیقت مطلقہ کو ”انا“ کے طور پر لیا ہے اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ انا نے مطلق سے اناؤں کا ہی صدور ہو رہا ہے۔ انا نے مطلق کی حقیقی قدرت جس میں فکر اور عمل ایک ہی منہم رکھتے ہیں، انا کی اکائیوں کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جوہر کی میکا کی حرکت سے لے کر انسانی انا میں فکری آزادانہ حرکت تک ایک عظیمہ اور برتر انا کا انکشاف ہے۔ قدرت الہیہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے۔ تاہم انائیت کے اظہار کے درجہ میں ہستی کے سارے سرگم میں انائیت کا سر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انا نے مطلق کو انسان کی شریک سے بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الہیہ کے دوامی بہاؤ میں ہماری ہستی موتوں کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے۔“ (۱)

ہیگل کے فلسفیانہ نظام کے منجائے کمال پر صدر نشین ”عظیم مطلق“ کا تصور ایک الہوی تصور یا خدا کے تصور سے بہت مماثل ہے۔ یہ ”تصور مطلق“ افلاطون کے ”اصولِ ارفع“ کے تصور کے بہت مماثل ہے جو زمان سے ماوراء تصور ہے اور اسی باعث یہ اپنی بالقوہ حالت کے بے کراں محیط میں پوری کائنات کو شامل کیے ہوئے ہے جو ہر اپنے ارتقائی سفر کے دوران کسی نہ کسی نئی صورت یا منزل کی جانب یا تو آگے بڑھتا رہتا ہے یا پھر اس نئی صورت کا منتظر رہتا ہے۔ ہیگل کے یہاں روح/نفس/ذہن کا یہی تصور ایک الہوی تصور کو تشکیل دیتا ہوا، ارتقائی مراحل کو طے کرتا ہوا ”واقعیت“ کے روپ میں وحلتا رہتا ہے۔ اور اس طرح یہ کائنات اپنی مطلق صورت سے معاشرتی سطح تک پہنچتی ہے، اور پھر اس طرح اپنے ہزار تار بجی رنگ اختیار کرتی چلی جاتی ہے۔ لہذا یہ نفس/ذہن ہے جو آزادی اور خود آگہی ہر وہ پہلو اختیار کر کے اپنی بالقوہ صلاحیتوں کی تسکین کر لیتا ہے۔ (۲)

اس طرح ہیگل نے وجود کائنات کی اصل کو دریافت کرنے کے لیے جدلیاتی طریقہ کار سے کام لیا ہے۔ اس طریقہ کار سے وہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ حقیقت مطلقہ ناگزیر طور پر عقلیت پر مبنی ہے۔ تمام کائنات دراصل عقل کی مظہر ہے اور یہ ہی عقل مطلقہ اصل وجود ہے جو بالذات ایک ذات شاعرہ ہے جو خود کو کائنات کی تجسیم میں ظاہر کرتی رہتی ہے۔ (۳)

ہیگل کے نزدیک یہ طبعی کائنات سوائے اس کے کہ وہ خدا کی باطنی حیات کا خارجی نقش ہے، کچھ نہیں۔ اس کے نزدیک یہ مادی دنیا خدا کی تجسیم، یا یوں کہیے کہ ”مادی عالم خدا کا زندہ اور عینی لباس ہے“۔ تمام حمد و اذان خدا کے ذہن اعلیٰ میں مربوط ہیں، لہذا تنہا خدا ہی حقیقی ہے۔ خارجی کائنات اور انسانی ارواح حقیقی نہیں ہیں۔ یہ کچھ نہیں سوائے اس کے کہ خدا

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۲

۲۔ قیصر الاسلام، قاضی، جدید فلسفہ مغرب، حصہ اول، ص ۳۷۵

۳۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۸۳

کے مختلف نقوش ہیں۔ (۱)

ہنگل کے یہ خیالات صاف طور پر وحدۃ الوجود (۲) (اتحاد، حلول) کا رخ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کا فلسفہ اثبات خودی کا فلسفہ ہے اور وہ مظاہر کائنات اور انسانی خودی کو حقیقی سمجھتے ہیں۔ اقبال، کائنات کو ذات باری تعالیٰ کی جلوہ گری ضرور قرار دیتے ہیں مگر وہ اسے خدا کی تجسیم اور اس کی حیات کا خارجی نقش قرار دینے کو تیار ہیں اور نہ ہی خارجی کائنات کو غیر حقیقی جانتے ہیں۔ اگرچہ بعض اصحاب نے اقبال کے اس قسم کے خیالات مثلاً

این جہاں چیست صنم خانہ پندار من است
جلوہ ادگر و دیدہ بیدار من است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من
چہ زمان و چہ مکال شوخی افکار من است (۳)

کی بناء پر انہیں ہنگل کے وحدۃ الوجود خیالات کا موید تصور کر لیا ہے۔ (۴) مگر بقول ڈاکٹر عشرت حسن النور: ”اقبال کے اس قسم کے خیالات کے معنی یہ نہیں ہیں کہ باری تعالیٰ کے تعلق اور تفکر کی بنا پر عالم تخلیق ہوئی ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کی ”خودی فی نفسہ“ عالم کی تخلیق کا باعث ہے۔ تغزل، فکر، تصور سب ہمارے آپ کے لیے مخصوص ہیں اور وہ سب ہماری ذات کے علاوہ کسی خارجی حقیقت کے بھی محتاج ہیں، جبکہ بغیر تغزل، فکر، اور تصور کی کارفرمائی عمل میں نہیں آسکتی، لیکن باری تعالیٰ کی ذات سے کوئی شے اور کوئی حقیقت خارج نہیں ہے۔ وہ بھلا کسی شے کا وجود اپنے سے خارج میں تصور فرما سکتا ہے“۔ (۵)

اقبال اگر یہ کہتے ہیں کہ:

”یہ کائنات خود خدا کے رو بہ اور اس سے غیر کوئی چیز نہیں۔“ (۶)

تو ساتھ ہی یہ وضاحت بھی کرتے ہیں کہ:

”یہ ایسی شخص آتی ہے جب ہم تخلیق کے عمل کو لیں دیکھتے ہیں کہ یہ خدا کے ہاں ایک تاریخی واقعہ ہے۔ لا محدود اور لامتناہی خودی یعنی خدا کی نگاہ سے دیکھیں تو اس سے غیر کوئی چیز موجود نہیں۔ خدا کے ہاں نگار اور عمل، جاننے کا

۱۔ فیصلہ الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۳۵۱

۲۔ فیصلہ اسلامی وحدۃ الوجود

۳۔ لکھیا ہے اقبال فارسی، ص ۴۰۹ نیز اقبال کے اس قسم کے مزید خیالات اور ان کی توضیح کے لیے دیکھیے مقلد ہذا کے باب دوم میں ”وحدۃ الوجود“ کی بحث صفحہ ۱۳۹۲۵

۴۔ دیکھیے ”نرموۃ اقبال“ از ڈاکٹر میر ولی الدین، لاہور، کتاب منزل، ۱۹۵۰ء، ص ۸۷۲۵

۵۔ عشرت حسن النور، ڈاکٹر، اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۶۲-۶۳

۶۔ تجدد نگریات اسلام، ص ۹۸

عمل اور تخلیق کا عمل باہم مترادف ہیں۔ یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ خودی خواہ وہ محدود ہو یا لامحدود، وہ غیر خودی کے تقابل کے بغیر نہیں کچھ جاسکتی اور اگر خودی مطلق کے باہر کچھ نہیں تو خودی مطلق کی بطور خودی تفہیم نہیں ہو سکتی۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ایک مثبت تصور کی تشکیل میں منطقی انکار سے کوئی مدد حاصل نہیں کی جاسکتی کیونکہ یہ تصور لازمی طور پر تجربے میں آنے والی حقیقت کی نوعیت پر انحصار رکھتا ہے۔ تجربے پر ہماری تنقید سے حقیقت مطلق کے بارے میں پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک حیات بالہر ہے جو ہماری زندگی کے تجربے کے حوالے سے دیکھا جائے تو سوائے ایک نامہائی کل کے باقی نہیں جاسکتی۔ اپنے آپ میں ہیست اور ایک نقطے پر مرکوز۔ حیات کی اس نوعیت کے پیش نظر حیات مطلق کی تفہیم بطور ایک خودی کے ہی ممکن ہے۔“ (۱)

اقبال، کائنات کو ذات باری کی تخلیقی فعالیت قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک خدا کے ہاں فکر اور عمل، جاننے کا عمل اور تخلیق کا عمل باہم مترادف ہیں۔ (۲) انہی معنوں میں وہ کہتے ہیں کہ یہ کائنات خود خدا کے روبرو اور اس سے غیر کوئی چیز نہیں۔ (۳) اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہر شے کا وجود ذات باری پر منحصر ہے اور ذات باری کائنات کی ہر شے پر محیط ہے۔ کائنات اُس سے وابستہ ہے اور اپنے وجود کے لیے وہ اُس کی محتاج ہے۔ رب کائنات، کائنات کا خالق ہے وہ اس میں جاری و ساری رہتے ہوئے بھی اس سے ماوراء ہے:

”خدا سے ماوراء اور اس کی غلاقی فعلیت سے الگ نہ تو مکان ہے اور نہ ہی زمان جو اسے دوسری انکس سے الگ ٹھہرا سکے۔ انائے مطلق نہ تو مکانی لحاظ سے لا متناہی ہے اور نہ ہی اس مفہوم میں متناہی ہے جس طرح انسان مکان نامحدود اور جسمادوسرے انسانوں سے الگ ہوتے ہیں۔ انائے مطلق کی لا متناہیت اس کی تخلیقی قوت کے لا متناہی اندرونی امکانات سے عبارت ہے جن کا ہماری معروف کائنات ایک جزوی اظہار ہے۔ مختصراً خدا کی لا متناہیت وسیع نہیں مہمت ہے۔ وہ ایک لا متناہی سلسلے کا باعث ہے مگر خود یہ سلسلہ نہیں۔ اس میں لا متناہی تسلسل کا عمل ہے، خود کوئی تسلسل نہیں۔“ (۴)

اس طرح، اقبال، بیگل کے تصور ارتقاء بالعدم سے مستفید ہونے کے باوجود اُس سے مرعوب نہیں ہیں۔ تصور حقیقت مطلق کے حوالے سے اگر اقبال اور بیگل کے بعض تصورات میں مماثلت پائی جاتی ہے تو یہ وہی امور ہیں جو اسلامی عقائد سے مطابقت رکھتے ہیں اور جنہیں اقبال نے قرآن مجید سے اخذ کیا ہے۔ جب، بیگل کائنات کو خدا کی باطنی حیات کا خارجی نقش، خدا کی تجسیم یا خدا کا زندہ اور عین لباس قرار دیتا ہے اور خارجی کائنات کو غیر حقیقی تصور کرتے ہوئے خدا اور کائنات کے تعلق کی وحدۃ الوجودی (حلول و اتحاد پر مبنی) توجیح کرتا ہے تو اقبال یہ کہتے ہوئے اُس کا ساتھ چھوڑ

۱۔ تجزیہ لکریات اسلام، ص ۹۸

۲۔ ایضاً،

۳۔ ایضاً،

۴۔ ایضاً، ص ۸۵۔۸۶

وہی ہیں کہ:

ہیکل کا صدف گہر سے خالی
ہے اس کا ظلم سب خیالی (۱)

اور ۔

طارِ عقلی فلک پروازِ اودانی کہ چوست؟
ماکیاں کز زورِ مستی خایہ گیر دہے خروسی (۲)

پروفیسر جوشیور اُرس: JOSIOH ROYCE

رأس نے جو بنیادی تصویر کشی دعویٰ پیش کیا ہے اس نظریے کے تحت ایک حقیقی خارجی عالم کے علاوہ ایک مثالی صداقت یعنی ایک نفسی عالم بھی اپنا وجود رکھتا ہے۔ اس نے یہ بھی کہا کہ وہ شے جسے ”مطلق“ کہا جاتا ہے وہ نہ صرف یہ کہ ایک ”محیطِ کل“ ہے بلکہ یہ ایک ایسا روشنی وجود بھی ہے، جو غالب رہتا ہے۔ اس نے کہا کہ تمام حقیقت کو لاہوتائی فکر کی وحدت کے حصار میں موجود ہونا چاہیے۔ رأس نے صداقت کی بابت تشریح کرتے ہوئے کہا کہ عالم فکر کے محیط کے اندر اور فکر کے واسطے سے اپنا وجود رکھتا ہے یہ ہمہ گیر و آفاقی، عظیم الجہی شے ہے جس کے تحت تمام اضافیتیں اور تمام صداقتیں آتی ہیں، یہ ایک ایسی فکر محیط ہے جو ہمارے ناقص اور مزاحم افکار کا صحیح صحیح اندازہ پیش کرتی ہے۔ یہ ایک ایسی فکر ہے جس کے دائرہ میں ہم تمام لوگ آتے ہیں اور سب اسی فکر کے واسطے سے ہی اپنا وجود رکھتے ہیں۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ رأس کے نزدیک عملِ تفکر کے دوران حقیقی اضافیتیں اشیاء میں کثرتِ بیونت یا تراش خراش سے کام نہیں لیتیں بلکہ یہ باہم ایک دوسرے کو یکجا کر کے مربوط ایک ترکیب میں ڈھالتی ہیں۔ اور یہ ترکیب ایک مثالی حقیقتِ مطلق یا نفسِ مطلق کی شکل میں ہوتی ہے۔ رأس نے حقیقتِ مطلقہ سے جو بنیادی نظریہ وضع کیا ہے اس کی تشکیل کی اصل بنیاد غلطی کے امکان پر ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کا کوئی وجود نہ ہوتا تو پھر کسی غلطی کا امکان بھی نہ ہوتا صداقت سے متعلق افکار کی ہی صورتِ صداقت کے وجود کے لیے کافی ثبوت فراہم کرتی ہے۔ کم سے کم ایک ایسی ”صداقت“ جس کے تحت کوئی صداقت اپنا وجود نہیں رکھتی۔ (۳)

چونکہ خطا یا غلطی کا وجود ہے اس لیے صداقت بھی ضرور موجود ہے کہ جس سے غلطی یا خطا کا ہونا پایہ وجود یا پایہ ثبوت کو پہنچتا ہے۔ اور چونکہ صداقت کا وجود ہے اس لیے لازم یہ ہے کہ ایک ایسا ذہن بھی موجود ہو جو اس (صداقت کے)

۱۔ کلیاتِ اقبال، اردو، ص ۵۳۔

۲۔ کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۳۷۲۔

۳۔ قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۵۷۷۔ ۵۷۸۔

کے ہونے کا شعوری علم بھی رکھتا ہو۔ غرض یہ کہ صداقت مطلقہ کے فہم کے لیے کسی نہ کسی ہمدواں ذہن یا مطلق ذہن کا ہونا بھی ضروری ہے جو تمام تر اخلاط کی اصلاح کے لیے ہمدوقت آادہ عمل رہتا ہو چنانچہ غلطی یا خطا کی اسی حقیقت سے جس جانب نشاندہی ہوتی ہے وہ وجود خدا کا اثبات ہے۔ وہ خدا کہ جو ایک آفاقی فکر ایک ذہن مطلق کے مرتبے پر فائز ہے۔ (۱)

رائس کہتا ہے کہ یہ حقیقت کہ یہ کائنات یا دنیا جس مواد کی ساختہ پرواختہ ہے وہ مواد ”تصورات“ ہیں درست ہے مگر اس سے مراد لینا درست نہیں کہ یہ دنیا یا کائنات اپنی ماہیت میں غیر حقیقی چیز ہے۔ بلکہ اُس سے صرف مراد یہ ہے کہ دنیا ایک آفاقی نفس آفاقی ذہن کی صورت ہے جو کسی فرد کے انفرادی شعور شخصی سے ماوراء جا کر لامتناہی طور پر بھلتی ہی رہتی ہے۔ تجربہ ہمیں دنیا کے حقائق سے مطلع کرتا رہتا ہے۔ ہم یقین کے ساتھ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ دنیا ذہانت و عقل نظم و ضبط کی حامل اور بنیادی طور پر قابل اور اک و تعلق ہے۔ یعنی اس کا مطلب یہ ہوا کہ کوئی ایسا مسئلہ موجود ہی نہیں جس کا حل موجود نہ ہو، اور یہ بات اس لیے درست ہے کہ مسائل کے حلوں کا معاملہ تو ایک ذہن مطلق کے علم میں ہوا کرتا ہے۔ ایک ایسا ذہن مطلق جو ایک ذات عالی ایک لامتناہی ذات ہے اور جو ہمارے شعور سے ماوراء ایک ذات معقول ہے۔ تاہم یہ ذات معقول ماوراء ہونے کے باوجود ہم سب کو اپنے اندر شامل کیے ہوئے ہے۔ یہ ذات عالی اپنی ماہیت میں شخصیت کے مماثل ہے اور افراد کے مقابلے میں کہیں زیادہ عقل و شعور رکھتی ہے۔ شعور نام ہے ایک ایسے علم کا جو آپ اپنی ذات کا وقوف رکھتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر یہ ایک ایسا علم ہے جو خود اپنے آپ کا نکس منعکس کرتا ہے۔ محدود وسائل اس ذات عالی کی ابدی بصیرت کی روشنی میں حل ہوتے ہیں ایک شخص کی ہر ایک فکر اسی ذات عالی کی تجسیم ہے۔ اسی ذات عالی کا عقل آلود ہی بھی کہا جاتا ہے۔ یہ حیثیت اشخاص کے ہم ایک بڑا طبقہ انسانی تشکیل دیتے ہیں۔ یہ بڑا طبقہ انسانی دراصل ہماری توسیع پذیر ذات برتر ہے یا اسی کو ہم اللہ یا خدا کا پسندیدہ طبقہ اعلیٰ بھی کہہ سکتے ہیں۔ (۲)

اقبال اور پروفیسر رائس، تصور حقیقت مطلق کے حوالے سے، بہت سے امور میں خاصے متفق دکھائی دیتے ہیں۔ دونوں حقیقت مطلق کا تصور ایک ”اتائے مطلق“ کے طور پر کرتے ہیں جس سے متناہی خودیوں کا صدور ہوتا ہے لیکن جب رائس یہ کہتا ہے کہ:

"The Absolute is a whole that is an individual system of ethically free individuals." (3)

تو اقبال اس سے اتفاق نہیں کرتے کیونکہ یہ تصور اسلام کے تصور ذات باری سے مختلف ہے۔ اقبال، ذات باری تعالیٰ

کو تمام متناہی خودیوں کا مصدر و مآخذ مگر تمام خودیوں سے ماوراء "انائے کامل" (۱) سمجھتے ہیں نہ کہ متناہی خودیوں پر مشتمل ایک نظام، جیسا کہ راس سمجھتا ہے۔ (۲)

راس، مطلق کو فکر کی بجائے ارادے سے موسوم کرتا ہے۔ یہاں پھر اقبال، راس سے متفق دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال بھی ذاتِ باری تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ اور خالقیت جیسی صفات (۳) کا بار بار ذکر کرتے ہیں، کائنات کی مسلسل تخلیق کو اس کا "آزاد تخلیقی ارادہ" (۴) کہتے ہیں۔ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کو "حیاتِ بالہمر" (۵) کہتے ہیں اور حیات کی تعریف یوں کرتے ہیں:

"زندگی تو محض اعمالِ توجہ کا تسلسل ہے"۔ (۶)

راس انفرادیت کے لیے "مقصد" یا "ارادہ" کی اصطلاحات استعمال کرتا ہے اور اس طرح مطلق ہی کو "فردِ کامل" سمجھتا ہے۔ وہ مطلق کو

"The only perfect individual" (7)

اور

"The individua of individuals" (8)

کہتا ہے۔ اقبال بھی حقیقتِ مطلق کو "انائے کامل" اور "خودیِ مطلق" قرار دیتے ہیں۔ (۹)

راس کے نزدیک حقیقتِ مطلق، ایک عالی ذات ہے جو لا متناہی ہے، معقول اور ہمارے شعور سے ماوراء ہے، تاہم یہ ذاتِ معقول ماوراء ہونے کے باوجود متناہی انائوں کو اپنے اندر شامل کیے ہوئے ہے۔ لہذا وہ کہتا ہے:

"All reality must be present to the unity of the Infinite thought." (10)

اور جب اقبال یہ کہتے ہیں:

"قدرتِ مہربانہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک اتا ہے۔ تاہم اتائیت کے اظہار کے درجات

۱۔ دیکھیے مقالہ "ذبابِ دوم میں "خودی" کی بحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۳۹

۲۔ راس کے اس تصور کی تفصیل کے لیے دیکھیے اس کی مجملہ بالا کتاب

۳۔ دیکھیے مقالہ "ذبابِ دوم میں "صفاتِ باری تعالیٰ" کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۳۲۱

۴۔ ایضاً

۵۔ تجریدِ لکریات اسلام، ص ۹۸

۶۔ ایضاً، ص ۷۷

7 Royce J., op cit, vol I, P.339.

8. Ibid.

۹۔ دیکھیے مقالہ "ذبابِ دوم میں "خودی" کے مباحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۳۹

10 Royce J., On Selfhood and Godhood, New York, Macmillan. Co, 1908, P 433.

ہیں۔ ہستی کے سارے سرگرم میں انسانیت کا سر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انانے مطلق کو انسان کی شرگ سے بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الہیہ کے دوائی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیں کی طرح رہتی اور حرکت کرتی ہے۔“ (۱)
تو اقبال اور راس میں یک گونہ مماثلت دکھائی دیتی ہے۔ اسی مماثلت کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ڈاکٹر محمد معروف لکھتے ہیں:

"He holds like Iqbal that the finite selves aspire for individuality, but they never approach it so lon as they remain isolated They move towards it as their purposes become wider and more inclusive, and they realise their unity with other selves, with nature, and with God " (2)

راس کے نزدیک یہ دنیا مختلف تعبیرات کا ایک سلسلہ ہے، لہذا وہ لکھتا ہے:

"Every act of interpretation aims at introducing unity into life, by mediating between mutually contesting or estranged ideas, minds and purposes" (3)

اقبال کے نزدیک بھی زمان و مکان اور مادہ خدا کی آزادانہ مخلوق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیریں ہیں۔ (۴)
مسئلہ خیر و شر کے ضمن میں بھی راس اور اقبال متفق دکھائی دیتے ہیں۔ راس، دنیا کو مجموعی طور پر خیر محض تصور کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک دنیا میں شر کا وجود، خیر محض کے خلاف کوئی ثبوت نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس طرح غلطی ہی صداقت محض پر دلالت کرتی ہے، اسی طرح شر بھی دراصل خیر محض کے اثبات پر دلالت کرتا ہے۔ (۵) اقبال کے نزدیک بھی نیکی اور بدی اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر یہ دونوں اسی اختیار کی ذیل میں آتی ہیں۔ الگ تھلگ حقیقت کا کوئی بھی وجود نہیں ہوتا۔ (۶)
علم الہی سے متعلق، پروفیسر راس کا تصور یہ ہے کہ ازل سے ابد تک کے تمام تر حالات و واقعات ذات باری تعالیٰ کے

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۹۲

2. Mohammad Maruf, Dr, op cit, P-23.

3 Royce J., The Problem of Christianity, Vol II, New York, Allen & Unwin, 1913, P 286

۴۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۸۶

5. Royce J., The Religious Aspect of Philosophy, Boston, 1885, P-213.

۶۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۱۰۶

نیز دیکھیے مقالہ نذر اباب دوم میں "جبر و قدر" کے مباحث صفحہ ۲۵۰ تا ۲۹۴

اور اک میں موجود ہیں۔ (۱) یعنی اللہ تعالیٰ کا علم کلی اور اک کا وہ واحد ناقابل تجزیہ عمل ہے جو ایک ابدی آن کی صورت میں اسے واقعات کے مخصوص نظام کی حیثیت سے آگاہ رکھتا ہے۔ (۲) اقبال، رائس کے اس تصور سے کلی طور پر اتفاق نہیں رکھتے کیونکہ:

”اس سے ایک مکمل لے شدہ، منجمد، متعین مستقبل والی کائنات کا تصور بھرتا ہے جس میں متعین واقعات کا نظم ناقابل تبدیل ہے اور جس نے تقدیر اپنی کی طرح خدا کی تخلیقی فعالیت کی سمت کو ہمیشہ کے لیے متعین کر دیا ہے۔“ (۳)

جبکہ اقبال کے نزدیک:

”علم الہی کا تفہیم لازمی طور پر ایک زندہ تخلیقی عمل کی حیثیت سے ہونی چاہیے جس سے اپنے طور پر موجود نظر آنے والی اشیاء نامیاتی طور پر وابستہ ہیں۔ بلاشبہ خدا کے علم کو ایک منعکس کرنے والا آئینہ تصور کرنے سے ہم مستقبل کے واقعات کے بارے میں خدا کے پہلے سے موجود علم کو محفوظ بنا سکتے ہیں مگر یہ لازمی بات ہے کہ ہم ایسا خدا کی آزادی کی قیمت پر ہی کر پائیں گے۔ خدا کی حیات تخلیقی کے نامیاتی کل میں مستقبل لازمی طور پر پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ مگر اس کی موجودگی ایک حقیقی طور پر نگہ بندے اور متعین نظام واقعات کی بجائے ایک کھلے امکان کے طور پر ہوتی ہے۔“ (۴)



باب چہارم

اقبال اور مسلم فلاسفہ و متصوفین

مولانا جلال الدین رومی:

شرق و مغرب کے تمام فلاسفہ و تصوفین میں سے، اقبال کے قلب و ذہن پر جس شخصیت کا سب سے زیادہ اثر پڑا ہے وہ مولانا روم ہیں۔ اقبال، رومی کو اپنا پیر و مرشد تسلیم کرتے ہیں اور انھیں ”مرہید روم“ (۱) ”پیر حق سرشت“ (۲) ”پیر یزدانی“ (۳) ”مرہید روشن ضمیر“ (۴) ”پیر عجم“ (۵) اور ”وانائے اسرار قدیم“ (۶) کے القابات سے یاد کرتے ہیں۔ مولانا روم کی مثنوی تاحیات، اقبال کے زیر مطالعہ رہی، وہ اس سے فیض و رہنمائی حاصل کرتے رہے اور اس نے اُن کے فکری ارتقاء میں اہم کردار ادا کیا۔ اس مثنوی کے بارے میں اقبال کا عقیدہ یہ تھا:

روئے خود بنمود پیر حق سرشت

کو بحرِ پہلوی قرآنِ لُوث (۷)

ایک وقت ایسا بھی آیا جب اقبال نے بتاتے ہیں کہ انھوں نے مطالعہ کتب ترک کر دیا ہے لیکن ساتھ ہی بتاتے ہیں کہ ”اگر کبھی پڑھتا ہوں تو صرف قرآن یا مثنوی رومی“ (۸)

مثنوی کے مطالعہ سے اقبال، مولانا روم کی اسلام قرآن اور رسول پاک ﷺ سے والہانہ محبت و عقیدت، دانش نورانی، دانش برہانی، عشق و وجدان اور روحانی عظمت کے قائل ہوئے اور انھیں اپنا پیر و مرشد بنالیا۔ اقبال نے اپنے پیر و مرشد سے جو فیض حاصل کیا اُس کا اندازہ خود اقبال کے اس شعر سے لگایا جاسکتا ہے۔

پیر روی خاک را اکیر کرد

از غبارم جلوہ پا تعمیر کرد (۹)

۱۔ کلیات اقبال فارسی میں ۳۳۱

۲۔ ایضاً، ص ۹

۳۔ ایضاً، ص ۲۷۲

۴۔ ایضاً، ص ۸۰۳

۵۔ ایضاً، ص ۲۷۶

۶۔ ایضاً

۷۔ کلیات اقبال فارسی میں ۹

۸۔ اقبال نامہ حصہ اول، ص ۲۷

۹۔ کلیات اقبال فارسی میں ۹

اقبال نے اپنے اردو اور فارسی کلام میں متعدد مقامات پر مولانا روم کی تعلیمات کو اجاگر کرنے کے ساتھ ساتھ ان سے فیض پانے کا تذکرہ کیا ہے اور انھیں خراج تحسین و عقیدت پیش کیا ہے۔ (۱) یہ اسی فیض کا اثر ہے کہ پیر روی اور مرید ہندی کے افکار میں یک گونہ مماثلت پائی جاتی ہے۔ بقول خلیفہ عبدالکیم:

”عارف روی اور علامہ اقبال میں بہت مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں اعلیٰ درجے کے شاعر ہیں۔ دونوں اسلامی شاعر ہیں۔ دونوں کی شاعری حکیمانہ ہے۔ دونوں معقولات کے سمندر کے تیراک ہونے کے باوجود جدانمات کو معقولات پر مرجع سمجھتے ہیں۔ دونوں خودی کی ٹٹی کی بجائے خودی کی تقویت چاہتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک حقیقی خودی اور حقیقی بے خودی میں کوئی تضاد نہیں بلکہ ایک کے بغیر دوسری ہمیل اور بے نتیجہ ہے۔ دونوں کا تجلِ تقدیر کے متعلق عام مسلک تجلّی سے الگ ہے۔ دونوں کا خیال ہے کہ تقدیر میں جزیئی طور پر اعمال افراد پہلے ہی سے خدا کی طرف سے مبین اور مقرر نہیں بلکہ تقدیر آئینِ حیات کا نام ہے۔ دونوں ارتقائی مفکر ہیں۔ نہ صرف انسان بلکہ تمام موجودات اونی سے اعلیٰ منازل کی طرف عروج کر رہے ہیں۔ انسان کے عروج کی کوئی حد نہیں۔ قوتِ آرزو اور جدوجہد صالح سے لگی تھی کا نائن انسان پر نہ صرف کشف ہو سکتی ہیں بلکہ خلق ہو سکتی ہیں۔ دونوں قرآن کریم کے آدم کو نوع انسان کی معراج کا ایک نصب العین تجلّی سمجھتے ہیں۔ دونوں جدوجہد کو زندگی اور فحش کو موت سمجھتے ہیں۔ دونوں کے ہاں جتنا مشروط ہے سہی جتنا ہے۔ دونوں اپنے سے پیشتر پیدا کردہ افکار سے کما حقہ واقف ہیں اور متضاد عناصر کو ایک بلند تر وحدت فکری سطح پر لانا چاہتے ہیں۔ اس ازلی اور طبی مناسبت کی وجہ سے اقبال اپنے آپ کو عارف روی کا مرید سمجھتا ہے۔“

(۲)

اس تمام تر مماثلت سے قطع نظر، موضوعِ زیرِ تحقیق کے دائرہ میں رہتے ہوئے، یہاں اس امر کا جائزہ پیش کیا جاتا کہ مولانا روم اور علامہ اقبال کے تصورِ حقیقت مطلق میں کتنی مماثلت پائی جاتی ہے۔

اقبال اور مغربی مفکرین کے تقابلی مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہو چکی ہے (۳) کہ اقبال، حقیقتِ مطلق کے حوالے سے، معروف مغربی مفکرین کے اُن نظریات سے اتفاق کرتے ہیں جو انھیں اسلامی تعلیمات کے مطابق دکھائی دیتے ہیں۔ میک ٹیگرٹ، ٹیلے، جیمز وارڈ، ولیم جیمز، پروفیسر راس اور برگسز وغیرہ سے اگر اقبال بعض نکات میں اتفاق کرتے ہیں تو اس کا معیار یہی اسلامی تعلیمات ہیں اور جب اقبال انہی نکات کو ایک عظیم اسلامی مفکر، مولانا روم کے ہاں بھی موجود پاتے ہیں تو وہ اُسے اپنا پیر مرشد بنا لیتے ہیں۔ معروف اقبال شناس عبدالواحد معینی نے اسی جانب اشارہ کیا ہے:

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے

عبدالکیم، خلیفہ، ”روی اور اقبال“، ”روی اور اقبال کا تصور عشق“، ”روی بطنے اور اقبال“، مشمولہ اقبالیات، خلیفہ عبدالکیم، ص ۲۳۵-۳۰۸۔

۲۔ بشیر احمد ڈار، اقبال اور روی، مشمولہ اقبال شناسی کے ذرائع، ص ۱۳۱-۱۴۵۔

۳۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، ”اقبال اور روی“، مشمولہ اقبال اور مسلم مفکرین، ص ۱۳۲-۱۸۹۔

۴۔ عبدالکیم، خلیفہ، اقبالیات، خلیفہ عبدالکیم، مرتب: شاہد حسین رزاقی، ص ۲۶۳-۲۶۵۔

۵۔ دیکھیے مقالہ، ذیاباں نمبر اقبال اور مغربی فلاسفہ

" After accepting some of McTaggart's and Ward's ideas, and reading Nietzsche and Bergson, Iqbal discovered that the main ideas of all these Western thinkers were duly represented in Rumi. Rumi like McTaggart believed in personal immortality, and he also believed in James Ward's spiritual pluralism. Furthermore Rumi like Nietzsche believed in evolution, in the freedom and possibilities of the self, in the Will-to-Power, in the value of super-egos, and in the destruction of the old for the construction of the new. And like Bergson he believed in movement as the essence of reality, and intuition as the source of knowledge. With this knowledge Iqbal turned more to Rumi for his spiritual sustenance. Across a gulf of seven centuries deep called unto deep in these two great men. The thoughts that seethed within the soul of Rumi stirred afresh in the bosom of Iqbal to lead the human race on its path of holiness and truth. To cement a relationship, already based on solid and firm foundations, there were several accessory factors: both Rumi and Iqbal shared superb poetic genius, their healthy mystic philosophy, intensely religious temper, and ardent devotion to the Prophet of Islam." (1)

حقیقتِ مطلق کے متعلق اقبال نے جو کچھ مغربی مفکرین سے اُمتد کیا اُسے قرآن کی کسوٹی پر پرکھ کر قبول کیا اور جن نتائج تک پہنچے وہ اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ انہیں ردی کے افکار میں جلوہ گن دکھائی دیے تو وہ اس "پیر حق سرشت" کے مرید ہو گئے۔ عبدالواحد معینی لکھتے ہیں:

"In Rumi, Iqbal found Kant's Practical Reason, Fichte's Ethical Monism, Schleiermacher's Religious point of view, Schopenhauer's urge for existence, Nietzsche's Will-to-Power, Bergson's Intuition and William James's Pure Experience. In fact in Rumi, Iqbal found all that he had learnt to admire in various Western thinkers as well as all he had learnt from the Quran, and so he naturally turned to him as the Master. In Rumi, Iqbal discovered all that humanity, torn by strifes and trammelled by serious problems, needed to buoy up its courage in the world today. It is a fact that Rumi's message of Love and

Creative Evolution brought cheer and hope to a distracted humanity seven hundred years ago, and according to Iqbal It is capable of achieving the same today And it was for this reason that Iqbal chose him as a guide". (1)

مولانا اردم کے نزدیک تمام تر زندگی ذاتِ باری تعالیٰ کی ذات سے سرزد ہوئی ہے اور اس زندگی کا میلان ذاتِ باری تعالیٰ ہی کی طرف رجعت ہے، کیونکہ وجود کا اصل اصول ہی یہ ہے کہ شے اپنے اصل کی طرف لوٹتی ہے۔ حقیقتِ مطلق ہر شے کی اصل ہے، لہذا ہر شے اس کی طرف رجعت کے لیے اوپر کی طرف اٹھ رہی ہے۔ ہر وجود اپنے اندر چھپے ہوئے ممکنات، صلاحیتوں اور قوتوں کو بروئے کار لانے اور انھیں ظاہر کرنے کے لیے مضطرب ہے۔ وہ اپنی اصل یعنی ذاتِ باری تک پہنچنے کے لیے برقرار ہے۔ "مشتوی معنوی" کے مندرجہ ذیل اشعار، مولانا اردم کے انہی تصورات کے غماز ہیں۔

خلق را چوں آب داں صاف و زلال

دندرو تاباں صفاتِ ذوالجلال (۲)

☆☆☆

بہر دیدہ روشاں یزدانی فرد

شش جہت را منظر آیات کرد

تا بہر حیوان و نای کافرند

از ریاضِ حسنِ ربانی چند

بہر آں فرمود با آں اسپ او

جیٹ و تعیمِ قم وجہ (۳)

☆☆☆

اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود

دو صمی بیند چو مردِ احوال بود (۴)

☆☆☆

1. Abdul Wahid, Syed, Studies in Iqbal, P. 128.

۲۔ ردی، جلال الدین، مولانا، مشتوی معنوی، طہران، نگارِ خاور، ۱۳۱۶ھ، دفتر ۶، ص ۳۹۹

۳۔ ایضاً، دفتر ۶، ص ۳۰۵

۴۔ ایضاً، دفتر ۵، ص ۳۰۸

معنی اللہ گفت آں سیویہ
یابون فی الحوائج ہم لدیہ
گفت الہا فی حوائجنا الیک

والتمسناہا وجدناہا لدیک (۱)

☆☆☆

صورت از بے صورتی آمد بردن

باز شد کافۃ الیہ راجعون (۲)

☆☆☆

نقش ظاہر بہر نقش غایت است

داں براسے غایب دیگر بہ است (۳)

حقیقت کو پالینے کی خاطر بلندی کی طرف وجود کے اسی سطرے مولانا روم نے اپنا نظریہ ارتقاء حاصل کیا ہے۔ خدا کو پالینے کے اس ارتقائی سفر میں وجود کو اپنی ہستی متا کر ہی کا سیلابی حاصل ہو سکتی ہے:

ماچہ باشد در لغت اثبات نفی

من نہ اثباتم، منم بے ذات و نفی

من کسے درنا کسے دریا فتم

پس کسے درنا کسے دریا فتم (۴)

مولانا کے نزدیک اپنی ذات کو زیادہ اہمیت دینا مرد ہونے کے برابر ہے۔ فنا کی راہ ہی ان کے خیال میں خدا کو پانے کی راہ ہے۔

چوں بہ طوفانے خود بطونی مرتدی

چوں بہ خانہ آمدی ہم باخودی

راہ قافی گشتہ راہ دیگر است

زاکلہ ہشیاری گناہ دیگر است (۵)

۱۔ ایضاً، دفتر ۳، ص ۲۳۳-۲۳۵

۲۔ ایضاً، دفتر ۱، ص ۲۵

۳۔ ایضاً، دفتر ۳، ص ۲۶۱

۴۔ مشتکی معنوی، دفتر ۵، ص ۱۷۲

۵۔ ایضاً، دفتر ۳، ص ۲۱۵

اس طرح، باوہی الشکر میں رومی، فنا کے قائل دکھائی دیتے ہیں اور اسی قسم کے خیالات کی اصل حقیقت نہ سمجھنے کے باعث بعض اصحاب نے مولانا روم کو وحدۃ الوجود (غیر اسلامی + نوفلاطونی + ویدانتی + حلول + اتحاد) کا قائل قرار دیا ہے۔ (۱) اور اقبال پر حجت کا اظہار کیا ہے کہ وحدۃ الوجود کی مخالفت کے باوجود انھوں نے مولانا روم کو اپنا پیر و مرشد کیوں بنالیا: ”مقام حجت ہے کہ اقبال نے تمام وجودی صوفیہ فلاسفہ کی سخت مخالفت کی لیکن مولانا جلال الدین رومی کی جو وحدۃ وجود کے مشہور اور ممتاز ترجمان سمجھے جاتے ہیں نہ صرف مستثنیٰ قرار دیا بلکہ اُن کو اپنا پیر و مرشد بھی تسلیم کر لیا۔ اور خود مرید ہندی کے نام سے ان کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔“ (۲)

اسی طرح میاں محمد شریف لکھتے ہیں:

”اقبال با بعد الطبیعیات میں تو بطل روحی بن گئے اور اسلام کو از سر نو تازگی دینے اور مسلمانوں کو ابطل کی ایک عظیم الشان قوم بنانے کی خواہش ستانے لگی۔ انھوں نے رومی کو اپنی پیر و مرشد قرار دے لیا اور ان کی مثنوی کے تمام حصوں کو نظر انداز کر دیا جن کی وحدۃ الوجودی تعبیر بھی ممکن ہے۔“ (۳)

در اصل ایسے تمام خیالات اسلامی وحدۃ الوجود اور اسلامی صوفیائے کبار کے تصورِ فنا کو نہ سمجھ سکنے اور اسی غیر اسلامی وحدۃ الوجود اور ویدانتی نظریہ فنا سے غلط ملطہ کر دینے کا نتیجہ ہیں۔ اسلامی صوفیائے کبار فنا سے مراد درحقیقت اپنے نفس کو مارتا اور خواہشات نفسانی پر قابو پاتا ہے۔ اس سے مراد اپنی رضا کو اللہ کی رضا کے تابع کرنا ہے۔ اسلامی تصوف میں فنا سے مراد اللہ کے لیے خواہشات نفسانی اور نفسِ امارہ سے فنا ہونا ہے اور یہی فتانی اللہ ہے۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ فرماتے ہیں:

”جب بندہ مخلوق، خواہشات، نفس، ارادوں اور دنیا و آخرت کی تمام آرزوئیں سے فنا ہو جاتا ہے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے سوا کچھ نہیں چاہتا اور دیگر سب چیزیں اس کے دل سے باہر ہو جاتی ہیں تو وہ اللہ تعالیٰ تک پہنچ جاتا ہے اور اللہ تبارک و تعالیٰ اس کی محبت لوگوں کے دلوں میں ڈال دیتا ہے اور اس کو مقبول بنا دیتا ہے اور اس کے دل سے مخلوق کی محبت نکال کر اسے فنا کا مقام عطا فرماتا ہے اور پھر وہ بندہ اپنے فقر و فنا کو نہیں دیکھتا۔“ (۴)

مولانا جامیؒ فنا کے باب میں لکھتے ہیں:

”فقر اس کو کہتے ہیں کہ کسی چیز کا مالک نہ ہو، اور صفات کے احکام سے نکل جانا اور فقیر وہ ہے کہ نہ مالک ہو نہ مملوک۔ صوفی کو کوئی خواہش نہیں ہوتی فقر و فنا کی صورت میں اس کی خواہش خدا کے ارادہ میں محو ہو جاتی ہے بلکہ اس کا ارادہ بعینہ خدا کا ارادہ ہوتا ہے۔ وہ تمام اعمال، احوال، مقامات کی نسبت کو اپنے سے دور کر دیتا ہے اور اس کا مالک نہیں ہوتا۔ وہ کوئی عمل، کوئی حال، کوئی مقام اپنی طرف سے نہیں دیکھتا اور اپنے سے خاص نہیں جانتا، بلکہ وہ اپنے آپ کو دیکھتا ہی نہیں۔ نہ اس کا وجود ہے۔ نہ اس کی ذات ہے۔“ (۵)

۱۔ علی عباس جلاپوری، اقبال کا علم کلام، ص ۹۲۔ ۱۰۰ نیز محمد شریف، میاں، جمالیات اقبال کی تشکیل، ”مشمولہ“ مقالات شریف، ص ۶۱۔ ۶۲

۲۔ علی عباس جلاپوری، اقبال کا علم کلام، ص ۹۲

۳۔ محمد شریف، میاں، مقالات شریف، ص ۶۱۔ ۶۲

۴۔ عبدالقادر جیلانی، شیخ، حضرت، فتوح الغیب، ص ۲۱۷

۵۔ محمد عبدالرحمن جانی، نجاتِ فلاس، مترجمہ، سید احمد علی، لاہور، مشتاق بک کارنر، بن نذر، ص ۳۲

شاہ تراب الحق رقمطراز ہیں:

”ولایت اہل سلوک میں ان لوگوں کے لیے مخصوص ہے جو فنا فی اللہ ہو گئے اور انھوں نے بھابھا کو حاصل کر لیا۔ تو ولی فنا فی اللہ باقی باللہ ہوتا ہیں جبکہ فنا کے معنی ہیں، سیرانی اللہ کی انتہا اور بھاکے معنی سیر فی اللہ کی ابتدا۔ کیونکہ سیرانی اللہ اس وقت پوری ہوتی ہے جب سالک اپنے وجود کے محرک کو چپائی کے قدموں سے ایک دم طے کرے اور سیر فی اللہ اسی کامل ہوتی ہے جب اللہ تعالیٰ بندے کو فنا کے بعد تمام ظاہری و باطنی آلائشوں سے پاک کر دے۔“ (۱)

اس طرح، اسلامی تصور میں فنا سے مراد دراصل، اللہ کی رضا کے لیے دنیاوی آلائشوں سے قطع تعلق کر لینا، اللہ کی ہستی کے سامنے اپنی ہستی کو بیچ بھینا اور اپنے ارادے کو اللہ کے ارادے میں ضم کر دینا ہے۔ مولانا روم کی بھی فنا سے بعینہ یہی مراد ہے:

چست تقسیم خدا افراشتن

(۲) خوشستن را خوار و خاکی داشتن

چوں توئی هنوز از تو

سوتختن باید ترا در نار سخت (۳)

آئینہ ہستی چہ باشد نیستی

(۴) نیستی بگوئیں مگر ابلہ نیستی

کے شود چوں نیست و رنجور و نزار

آں جمال و صنعت لب آشکار

خواری دونی سہا برلا

مگر فاشد کے نماید کیسا (۵)

مگر نام و حرف خواہی بگذری

(۶) پاک سنن خود را از خود میں یکسری

مولانا روم فنا میں بھاکے قائل ہے۔ اُن کے نظریہ فنا کی وضاحت کرتے ہوئے غلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں۔

”فنا میں بھاکے کا یہی اعزاز ہے۔ فرد کی انفرادیت الودہیت کی مشیت کے ساتھ ایک ہو جاتی ہے۔ اس ضم کی وحدت

۱۔ تراب الحق، تصوف و طریقت، ص ۲۲۸

۲۔ شہنوی، معنوی، دفتر ۵، ص ۱۷۷

۳۔ ایضاً، دفتر ۳، ص ۲۰۴

۴۔ ایضاً، دفتر ۱، ص ۲۷

۵۔ ایضاً، دفتر ۳، ص ۱۳۶

۶۔ ایضاً، دفتر ۶، ص ۲۸۱

شیت کے حصول کے دو طریقے ہیں، ایک طریقہ فعلی ہے اور دوسرا انفعالی۔ فعلی طریقہ یہ ہے کہ انسان کمال جدوجہد کرے، غرضی ہو اور ہوس کو ملیا میٹ کر دے اور زندگی کے الٹی افراط اور ابدی اقدار کو نصب العین بنا کر اپنے ہر فعل کا رخ ان کی طرف موڑ دے جیسا کہ نبی کا حال ہوتا ہے کہ اس کا کھانا پینا، الصنا بیٹھنا، سونا بیٹھنا، سب خدا کے لیے ہوتا ہے یا عام محاورے میں یوں کہو کہ خدا ہی اس کا اور ڈھٹا پھوٹا بن جاتا ہے۔ دوسرا طریقہ انفعالی ہے کہ کوئی شخص یہ فیصلہ کرے کہ میں خدا کے کیے پر راضی ہوں۔ افس و آفاق میں تمام حوادث و افعال کا خالق خدا ہی ہے۔ جو اس کی تقدیر ہے وہی میری مرضی ہے یہ رضا و تسلیم کا انداز ہے لیکن جدوجہد سے حاصل کردہ توحید و شیت کے مقابلے میں اس کا درجہ کم ہے۔“ (۱)

مولانا روم، بتاتی اللہ کی خاطر، فتائی اللہ کے اسی فعلی طریقہ کے داعی ہیں جس میں فرد اپنی خواہشات ترک کر کے اللہ کی رضا پر راضی ہو جاتا ہے اور اپنے وجود کو فراموش کر کے چہار سو اللہ ہی کے وجود کا مشاہدہ کرنے لگتا ہے۔

جگ میں آ کر ادھر ادھر دیکھا

تو ہی آیا نظر جدھر دیکھا (۲)

اور بقول اقبال۔

مٹا دیا مرے ساتی نے عالم من و تو

پلا کے مجھ کو مئے لا الہ الاٰھو (۳)

فتاے، دیگر اسلامی صوفیا کی طرح، مولانا روم کی مراد کثرت نمایاں، جن میں بندے کا وجود بھی شامل ہے، مناکر وحدت کا اثبات کرتا ہے اور اللہ کے رنگ میں رنگے جاتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جس کی کیفیت بیان کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ:

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ

غالب و کار آفرین کار کشا، کار ساز (۴)

یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے اور رومی، اقبال (۵) اور اسلامی صوفیہ کبار اسی وحدۃ الوجود کے داعی ہیں جس کا حلول، اتحاد، توفیقاً طوینیت اور یدانیت سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ خلیفہ عبدالعظیم اس امر کی وضاحت یوں کرتے ہیں۔
”مومن کو جو یہ حکم ہے کہ تخلقو بہا خلق اللہ یعنی اللہ کے اخلاق اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرو اور حسب مقدور ان

۱۔ عبدالعظیم، خلیفہ، مکتبہ روی، ص ۲۲۵

۲۔ درو، میر، خولید، دیوان درو، لاہور، ماوراء جہاں، ۱۹۸۲ء، ص ۶۳

۳۔ گلیات اقبال اردو، ص ۳۵۲

۴۔ ایضاً ص ۲۲۳

۵۔ دیکھیے مقالہ ”باب دوم میں ”وحدۃ الوجود“ کے مباحثہ صفحہ ۱۳۹۵

صفات کو اچھا، اس کوشش میں انسان کہاں تک کامیاب ہو سکتا ہے؟ اگر صفات وجودی کی مظہر ہیں تو کیا صفات کو اپنانے سے خدا اور انسان ہم وجود ہو جاتے ہیں، یا ہم صلتی سے ہم وجودی لازم نہیں آتی؟ حدیث شریف میں آیا ہے کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے کہ جب میرا بندہ مجھ سے قرب حاصل کرتا ہے تو میں اس کی بصارت بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، میں اس کی سماعت بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے۔ گویا اس بندے کے افعال میں اور خدا کے افعال میں فرق نہیں رہتا یعنی من تو شہد تو من شہدی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ قرآن کریم میں جو رسول کریم ﷺ کی بابت یہ ارشاد ہے کہ ارمیت اذ رمیت ولكن الله رمى یعنی خاک کی مٹی کفار پر تو نے نہیں بھیجی بلکہ اللہ نے بھیجی، وہ اسی حقیقت کا اظہار ہے کہ جب بندے کی مرضی خدا کی مرضی میں ضم ہو کر ایک ہو جاتی ہے تو پھر اس بندے کا قول و فعل خدا کا قول و فعل بن جاتا ہے۔“ (۱)

لہذا اس وحدۃ الوجود سے کہیں بھی حلول، اتحاد یا شرک لازم نہیں آتا۔
 ”فما استغرق في حالت میں کبھی کبھی نبی یا ولی کے فعل کو خدا اپنا فعل کہتا ہے اور کبھی نبی یا ولی اپنے مخلق ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے دھوکا ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو خدا سمجھ رہا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ روحانیت کے بلند ترین مقام پر پہنچنے کے بعد بھی کسی برگزیدہ انسان نے خدا کی دعویٰ نہیں کیا، فرعون کے انا الحق اور منصور کے انا الحق میں الفاظ کے سوا کوئی معنوی مسابقت نہیں۔“ (۲)

مولانا روم اور اقبال اسی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ وہ حقیقی وجود صرف اور صرف ذات باری تعالیٰ کو تسلیم کرتے ہیں۔ اگرچہ انسان کا وجود بھی حقیقت ہے مگر وہ اپنی حقیقت کے لیے حقیقت مطلق کا محتاج ہے، کیونکہ ذات باری خودی مطلق ہے۔ انسان محدود خودی ہے۔ تمام محدود خودیوں کا صدور، خودی مطلق ہی سے ہوا ہے۔ لہذا خودی اور اقبال دونوں، کثرت میں وحدت کا راز مخفی پاتے ہیں اور وجود حقیقی کے مقابلے میں کثرت کو اعتباری گردانتے ہیں۔ مولانا روم کہتے ہیں:

مگر ہزاراں اندیک کس جیش نیست
 جز خیالات عدد اندیش نیست
 بحر وحدانیت جفت و زوج نیست
 گوہر دما بیش غیر موج نیست
 نیست اندر بحر شرک چچ چچ
 یک با احوال چہ گویم چچ چچ
 اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود
 دو ہی بیند چہ مرد احوال بود

چونکہ ہفت احوالِ ہم اے شمن
لازم آید مشرکانہ دم زدن
ایں دوئی اوصاف دیدہ حول است
ورنہ اذل آخر، آخر اذل است
کل شئی ما خلا اللہ باطل
ان فضل اللہ نیم باطل (۱)

اسی طرح اقبال کہتے ہیں:

زمین و آسمانیں اعتباری است	زمانش ہم مکانش اعتباری است
زختم کلمۂ معراج دریاب	کمال زازہ کن و آماج دریاب
کہ مطلق نیست جز نورالسموات	مجو مطلق دریں دیر مکافات
گو دیگر کہ عالم بیکران است	حقیقت لازوال دلا مکان است
دردش پست بالا کم فزوں نیست	کراہاں اودرون است دبدوں نیست
دلے بیردن اودسعت پذیر است (۲)	دردش خالی از بالا دزیر است

مولانا روم کہتے ہیں کہ اگر لائق کثرت بھی ہو تو اس کے اندر وجودِ حقیقی ایک ہی ہے۔ محسوسات اور زمان و مکان کے عالم میں خیالات تعدا اور کثرت کی طرف جاتے ہیں لیکن اس قسم کا ادراک ایسا ہی ہے جیسے کہ پیچھے شخص کی چٹائی، جس کو ایک چیز دو نظر آتی ہے۔ انسان کی اس چشم احوال نے اس کو مشرک بنا دیا ہے۔ اگر بصیرت کامل ہو تو اس کو اول و آخر ایک ہی دکھائی دیں۔ (۳)

اسی طرح اقبال کہتے ہیں۔

حقیقت ایک ہے ہر شے کی خاکی ہو کہ نوری ہو
لبو خورشید کا لپکے اگر ذرے کا دل چیریں (۴)

حریت فرماتے ہیں۔

۱۔ مثنوی معنوی، دفتر ۵، ص ۲۶۳

۲۔ کلیات اقبال قاری، ص ۵۳۶

۳۔ مہدی حکیم، خلیفہ، مکتبہ رودی، ص ۱۱۸-۱۱۹

۴۔ کلیات اقبال اردو، ص ۳۰۶

فریب نظر ہے سکون و ثبات

ترہما ہے ہر ذرۂ کائنات (۱)

اقبال اور رومی جس اسلامی وحدۃ الوجود پر یقین رکھتے ہیں اُس کے تحت وہ ذات باری تعالیٰ کو کائنات میں جاری و ساری تسلیم کرتے ہیں مگر ساتھ ہی ساتھ وہ اُس کی مادرائیت پر بھی یقین رکھتے ہیں۔ (۲) یہ الگ بات ہے کہ اپنے اپنے وقتی تقاضوں اور حالات کے تحت اقبال، حقیقت مطلقہ کی مادرائیت پر زور دیتے ہیں تو رومی حقیقت مطلقہ کے کائنات میں جاری و ساری ہونے پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ مگر بنیادی اصولوں پر دونوں متفق ہیں۔

رومی اور اقبال کا خدا ساری کائنات کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور تنہا ہی خودیاں اپنی ہستی کو اسی میں پاتی ہیں مگر ساتھ ہی وہ حقیقت مطلقہ کو ایک شخص مانتے ہیں (۳) جو خالق، ہمدانی اور ابدیت جیسی صفات (۴) سے ملبو ہے۔ اس طرح حیران و مرید دونوں کا وحدۃ الوجود، اسلامی وحدۃ الوجود قرار پاتا ہے جو قرآن سے مستفہم ہے۔ سید عبدالواحد نے درست لکھا ہے کہ:

“The conception of God in both Rumi and Iqbal is essentially based on the Quran, and the Quranic view is essentially theistic and personalistic. According to the Quran God is transcendent as well as immanent. Ultimate Reality must be conceived as transcendent, and yet there can be nothing as wholly other to Him. According to the Quran the Ultimate Reality is a personality. There is the possibility of coming in close contact with the Ultimate Reality and this is actually achieved in prayers. The personality of the Ultimate Reality involves Creativeness, Omniscience, Omnipotence, and Eternity. Both Iqbal's and Rumi's thought have room for these. The Ultimate Reality is transcendent, but not transcendent as conceived by the anthropomorphic theists. He is immanent for He comprehends and encompasses the whole universe. But He is not immanent in the sense of the pantheists. He is personal and is both transcendent and immanent. According

۱۔ کلیات اقبال اردو، ص ۴۵۴

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے:

۔ عبدالحکیم، خلیفہ، حکمت رومی، ص ۱۱۸-۱۱۹

نیز مقالہ نمبر ۱ باب دوم میں ’’وحدۃ الوجود‘‘ کی بحث صفحہ ۱۳۹۵ تا ۱۳۹۶

۳۔ دیکھیے مقالہ نمبر ۱، باب دوم میں ’’خودی‘‘ کے مباحث صفحہ ۲۳۸ تا ۲۳۹

۴۔ دیکھیے مقالہ نمبر ۱، باب دوم ’’صفات باری تعالیٰ‘‘ کے مباحث صفحہ ۲۹۵ تا ۲۹۶

to the Quran the Ultimate Reality sees and hears and speaks and replies, and can come into the closest personal touch with with His chosen ones, and in prayer all men come in contact with Him Within this framework Muslim philosophers, theologians and mystics have expersed all possible views about the nature of God, from naive anthropomorphism down to the ineffable one of Plotinus With emphasis on insolated verses of the Quran one could develop Pantheism, Anthropomorphism or any type of Theism, so long as the unity of God is oot touched. It is to the credit of Rumi and Iqbal that they affected a synthesis of these views. With implicit faith in a personal God Rumi and Iqbal emphasised different aspects of God according to the needs of the times. While Iqbal lays great emphasis on the transcendent nature of God Rumi occasionally lays more emphasis on His immanence. These considerations lead us to Sufistic Monism or Pantheism.(1)

پروفیسر نکلسن بھی، جو عام طور پر اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود کے مابین فرق روا نہیں رکھتے، رومی کے وحدۃ الوجود کو طول اور اتحاد قرار دینے سے گریزاں ہیں؛ لہذا لکھتے ہیں:

"Neither the tbeologian nor the poet is a pantheist. From Ghazali we get the sense and the doctrine, from Jalaluddin the sentiment, faith and experience of personal religion. I am aware that, as regards Jalaluddin this judgment may appear questionable to those who have read certain passages in the Divan-i Shams-i Tabriz where he describes his one-ness with God in terms which look pantheistic at first sight, and which I myself understood in a pantheistic sense when I knew less about the history of Sufism than I do now." (2)

نکلسن کا یہ بیان اُن لوگوں کے لیے لمحہ فکریہ ہے جو اسلامی تصوف اور اسلامی وحدۃ الوجود کو سمجھے بغیر، صرف متشرعین اور مخالفین تصوف کی پیروی میں رومی اور اقبال کے وحدۃ الوجود کو طول، اتحاد، نوعاً طوئیت، ویدانت قرار دے کر شرک کا فتویٰ جڑ دیتے ہیں۔

مولانا روم، خیر و شر کے مابین تین امتیاز کرتے ہیں اور جزا و سزا پر یقین رکھتے ہیں۔ وہ بڑی شدت سے اختیار کے

1 Abdul Wahid Syed, Studies in Iqbal, P III

2.Nicholson, R.A., The Idea of Personality in Sufism, Cambridge University Press, 1923, P.52.

قائل اور جبر کی تعلیم کے مخالف ہیں۔

لفظ جبرم عشق را بے صبر کرد
وانکہ عاشق نیست همیں جبر کرد
ایں معیت با حق است و جبر نیست
ایں تحکمی نہ است، ایں ابر نیست
در بود ایں جبر، جبر عامہ نیست
جبر آں لئارہ خود کامہ نیست
جبر را ایساں شناسند اے پسر
(۱) کہ خدا بکشد شاں در دل پسر

☆☆☆

گر قضا پوشد سید همچوں هبت
هم قضا دست گیرد عاقبت
گر قضا صد بار قصید جاں کند
هم قضا جانت دحد، درماں کند
ایں قضا صد بار گر راحت زند
(۲) بر فراز چرخ خرگاحت زند

اختیارے هست مارا در جہاں
حسن را منکر فتانی شد عیاں
اختیار خود نہیں، جبری مشو
(۳) رہ رها کردی، برہ آ، کج مرو

☆☆☆

اختیارے هست مارا نا پید
چوں دو مطلب دید آید در مزید

۱۔ مشہوری معنوی، دفتر ۱، ص ۳۱

۲۔ ایضاً، دفتر ۱، ص ۲۷

۳۔ ایضاً، دفتر ۳، ص ۳۲۹

جملہ عالم شد مقرر در اختیار
 امر و نہی میں پیار و آں میار
 اوہمی گوید کہ امر و نہی لاست
 اختیارے نیست دیں جملہ خطاست
 جملہ قرآن امر و نہی است و وعید
 امر کردن سبک مرمر را کہ دید
 خالتے کو اختر و گروں کند
 امر و نہی جاہلانہ چوں کند (۱)

☆☆☆

در تردد ماندہ ایم اندر دوکار
 میں تردد کے بود بے اختیار
 میں کنم یا آں کنم خو کے شود
 چوں دو دست و پاے او بست بود
 سچ باشد میں تردد بر سرم
 کہ روم در بحر یا بالا پریم
 میں تردد هست کہ موصل روم
 یا براے سحر تا پابل روم
 پس تردد را بپاید قدرے
 ورنہ آں خندہ بود پر سلجے (۲)

رومی آزادی ارادہ یعنی جبر کے مقابلے میں اختیار کا قائل ہے۔ تقدیر کا مفہوم رومی کے ہاں عام اسلامی مفکرین سے بالکل الگ ہے۔ وہ جہاد کو انسان کی تقدیر قرار دیتا ہے۔ انسان کی ماہیت اور اس کے کمال کے ممکنات رومی کے فلسفے میں بڑی شد و مد سے بیان ہوئے ہیں۔ خلیفہ عبدالعظیم بتاتے ہیں کہ:

”مولانا کے زمانے میں کثرت سے فقہاء اور متکلمین میں جبر کا عقیدہ عام تھا اور اس کی وہ صورت جو دین اور اخلاق کو سوخت کر دینے والی ہے نظری طور پر عام لوگوں نے قبول کر لی تھی۔ مولانا نے دین کی بڑی خدمت کی کہ اس کے

خلاف پر زور احتجاج کیا۔ جبر و قدر کی جو بحثیں شعی میں ملتی ہیں، ان سے زیادہ نکش انداز میں کسی حکیم نے آج تک اس مسئلے کو پیش نہیں کیا۔ مولانا کے نزدیک مصدر ہستی خدا کی ذات اور اس کی شیت ہی ہے۔ وہی ہر آئین کا بنانے والا اور چلانے والا اور ہر تقدیر کا مقدر کرنے والا ہے، لیکن اختیار انسان کی تقدیر کا ایک جز و لافیک ہے۔ اپنے اختیار سے زندگی کو جدوجہد کے ساتھ بدلنے کی کوشش تقدیر انسانی ہے جو مقدر الہی ہے۔ یہ تقاضے کشی لڑنا نہیں بلکہ تقاضے الہی کے مطابق ہے۔“ (۱)

علامہ اقبال بھی مولانا روم کی طرح جبر کے مخالف اور قدر کے حامی ہیں۔ (۲) روحی اور اقبال اس ضمن میں بھی قرآن پاک سے روشنی حاصل کرتے ہیں۔ دونوں جبر کو رد کرتے ہیں اور اختیار کے شدت سے قائل ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ:

”پورے وثوق کے ساتھ اخلاقی زندگی میں اختیار کا قائل ان معنوں میں وحدت وجود کا قائل نہیں ہو سکتا کہ برزوحیت کا وجود جو دالہ الہی اور وجود واحد ہے۔“ (۳)

مولانا روم خدا اور موجودات کا رشتہ طرح طرح کی مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ دریا اور موج و حباب و مائیں کی مثال دیتے ہیں۔ کبھی وہ سورج اور اس کی کرلوں اور سائے کی تشبیہ استعمال کرتے ہیں، کبھی وہ کہتے ہیں کہ عالم الوہیت عالم معنی ہے اور موجودات و مظاہر کا تعلق عالم معنی سے ایسا ہی ہے جیسا کہ لفظ اور معنی میں پایا جاتا ہے۔ الفاظ ظاہر ہوتے ہیں اور معنی پنہاں، الفاظ متعدد ہوتے ہیں اور معنی ایک۔ کبھی وہ وجود کو دیوار سے اور خدا کو نہر سے تشبیہ دیتے ہیں۔ (۴) تو کبھی خدا کے لیے نہر اور انسان کے لیے پانی کے پیالے کی تشبیہ استعمال کرتے ہیں۔

جوے دیدی کوزہ اندر جوے ریز

آب را از جوے کے باشد گر یز

آب کوزہ چوں در آب جو شود

محو گرد روے و چوں رو شود

وصف او قانی شود ذاتش ہتا

ریں سپس نے کم شو نے بدلقا (۵)

مولانا روم کی ان مثالوں اور تشبیہات پر غور کیا جائے تو یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ یہ بندے اور ذات باری تعالیٰ کے وجود میں یگانگت اور یک رنگی کے باوجود بھی بندے اور ذات باری کا فرق باقی رکھتی ہیں۔ اسلامی وحدۃ الوجود، جو

۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ، حکمت رومی، ص ۲۴۰

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”جبر و قدر“ کے مباحث صفحہ ۲۵-۲۹۳

۳۔ عبدالحکیم، خلیفہ، حکمت رومی، ص ۱۱۹

۴۔ شعی، معنی، دفتر ۲، ص ۱۲۲

۵۔ ایضاً، دفتر ۳، ص ۳۳۱

اسلامی توحید ہی کی فلسفیانہ توضیح ہے، کا مدعا بھی یہی ہے۔

اسلامی توحید کے مطابق اس یگانگ اور یک رنگی کے باوجود بھی بندے اور خدا کا فرق باقی رہتا ہے۔ شیخ اکبر جو وجودی کردہ کے امام ہیں، وہ بھی وجود میں فرق مراتب کرے قائل ہیں۔

الرب رب وان تنزل والعبد عبد وان ترقی
رب العلمین منزلات وجود کے باوجود بھی رب ہی رہتا ہے اور عبد کمال ترقی پانے پر بھی عبد ہی رہتا ہے، یعنی عبد اور معبود کے وجود میں امتیاز باقی رہتا ہے۔ اس کے حلق مرشد رومیؒ نے ایک طبع مثال پیش کی ہے۔

رنگ آہن محو رنگ آتش است
ز آتشی می لافند و آہن دش است
چوں بہ سرنخی گشت بچو زر کاں
پس انا النار است لافش بے گماں
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شک است و نلن

آزموں کن دست را بر من بزن (۱)

یعنی آگ میں ڈالے ہوئے لوہے کا رنگ آگ کے رنگ میں محو ہو جاتا ہے۔ ہے تو وہ لوہا لیکن آگ ہونے کا دعویٰ بلند باگ کر سکتا ہے۔ جب خوب آتش آ شام ہو کر وہ خالص سونے کی طرح دکھنے لگتا ہے تو بے شک و گمان میں آگ ہوں، میں آگ ہوں، پکارنے لگتا ہے۔ تبدیلی ہیئت سے اس کا رنگ بھی آگ کا سا ہو جاتا ہے اور اس میں چلنے کی صفت بھی آگ کی طرح پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ اپنے آپ کو سراپا آتش سمجھ کر شک کرنے والے کو کہتا ہے کہ اگر تجھے یقین نہیں تو ذرا ہاتھ لگا کر دیکھ لے۔

خلیفہ عبدالحکیم، مولانا روم کی اس مثال کی توضیح یوں کرتے ہیں:

”مولانا کی مندرجہ صدر آہن و آتش کی مثیل سے بہتر کوئی مثال اس حقیقت کو واضح نہیں کرتی کہ صفات الہیہ کی زیادہ سے زیادہ پذیرائی انسان کا نصب العین ہے۔ جتنا اعلیٰ درجے کا انسان ہے اتنا ہی وہ ان صفات سے زیادہ متصف ہے۔ لیکن لوہا آگ میں پڑ کر بھی اپنے لوہے پن سے مطلقاً دست بردار نہیں ہو سکتا۔ اخذ صفات اور الٰہی ہم آہنگی کے بعد بھی انسان کے وجود اور خدا کے وجود میں ذاتی تفاوت باقی رہتا ہے۔ دونوں وجود کی مطلق وحدت اس حالت میں بھی پیدا نہیں ہو سکتی۔“ (۲)

اس کے معنی یہ ہوئے کہ خودی محدود ذات واجب تعالیٰ سے قرب و اتصال حاصل کر سکتی ہے نہ کہ اتحاد و طول اور علامہ اقبال بھی اپنے پیرومرشد کی طرح بیحد ہی عقیدے پر یقین رکھتے ہیں۔ (۱) اقبال تو اس شدت سے اس عقیدے کے قائل ہیں کہ وہ ذات حق سے بین وصال میں بھی انسانی خودی کو گم کر دینے کے حق میں نہیں۔

چناں با ذات حق خلوت گزینی
ترا او بندو او را تو بینی
بخود محکم گزار اند حضورش
مشو ناچید اندر بحر نورش
چناں در جلوہ گاہ یاری سوز

عیان خود را نہاں او را بر افروز (۲)

اقبال کا سارا فلسفہ اُن کے نظریہ خودی کے گرد گھومتا ہے اور نظریہ خودی کا مدعا یہی ہے کہ انسان اپنی خودی کو بلند کر کے ذات واجب سے قرب و اتصال حاصل کر لے۔ مگر اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ذات الہیہ سے الگ تصور کرے کیونکہ اپنی خودی کا شعور ہی خودی کے استحکام کا ذریعہ ہے۔ مولانا روم بھی خودی کی بقاء پر زور دیتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اقبال ”اسرار خودی“ کی ابتداء مولانا روم کے اشعار (۳) سے نہ کرتے اور اسرار و رموز میں بار بار رومی سے فیض حاصل کرنے کا اقرار نہ کرتے۔ ”اسرار خودی“ کے حوالے سے یہ حقیقت طے شدہ ہے کہ یہ مولانا روم سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہے۔ علامہ اقبال نے خود مشنوی میں کہا ہے کہ علامہ اقبال نے خواب میں اُن سے کہا وہ خودی کے اسرار بیان کریں۔ (۴) لہذا مشنوی کے آغاز ہی میں اقبال نے وضاحت کر دی ہے کہ وہ جو کچھ کہہ رہے ہیں وہ مولانا روم کے فیض ہی کا اثر ہے اور مولانا روم نے اُن کی مٹی کو اکسیر بنا دیا ہے۔ (۵) لہذا غلیظہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

”اقبال اور رومی کے ہاں بہت سے نظریات مشترک اور مماثل ملتے ہیں۔ اقبال کا نظریہ خودی جو اقبال کے کمال کی وجہ سے اس کا اپنا بن گیا ہے اس کے بنیادی تصورات بھی رومی کے ہاں ملتے ہیں۔ عام صوفیائے فنا اور ترک پر زور دینا عین دین بنالیا تھا۔ رومی نے اس کو تھا کے نظریہ میں بدل دیا۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ہر ترقی کے لیے پہلی حالت کو فنا کرنا پڑتا ہے لیکن مقصود بقاء اور ارتقاء ہے۔ رومی کے ہاں بھی خودی کا استحکام لازمی ہے اور اس کا طریقہ تو تہ تسخیر میں اضافہ کرتا ہے۔ نجی تصوف نے ترک حجابات کو خداری کا ذریعہ قرار دیا تھا۔ رومی کہتا ہے عین حاجت تو مصدر وجود اور منبع

۱۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”خودی“ کے مباحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۳۹

۲۔ کلیات اقبال قاری ص ۵۵۹

۳۔ ایضاً ص ۳

۴۔ ایضاً ص ۹

۵۔ ایضاً

بہود ہے۔ ہاں یہ ضرور دیکھنا چاہے کہ حاجات کہیں پست اور حیات کش نہ ہوں۔ زندگی کے تقاضے بلند ہونے چاہیں۔“ (۱)

اتنی شدت سے استحکام خودی کا درس دینے والے پیر مرید عجمی تصوف اور نوافلاطونی ویدائی وحدۃ الوجود اور اتحاد و حلول کے مزید کیسے ہو سکتے ہیں۔ رومی اور اقبال تو اسلامی وحدۃ الوجود کے داعی ہیں جس کے تحت انانے محدود اور انانے کامل میں یکانگت اور یک رنگی کے باوجود بھی بندے اور خدا کا فرق باقی رہتا ہے۔ وجودی گردہ کے امام، شیخ اکبر، امجد الدین ابن عربی بھی وجود میں فرقی مراتب کے قائل ہیں۔ (۲) اور دیگر مقتدر جو وحدۃ الوجود کے ماننے والے ہیں، کے ہاں کہیں حلول اور اتحاد نظر نہیں آتا ہے۔ یہ صوفیا تو توحید خالص کے داعی ہیں پھر بملا حلول اور اتحاد جیسے مشرکانہ عقائد کے حامل کیسے ہو سکتے ہیں۔ وہ تو فرقی مراتب کے پوری طرح قائل ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ رب کائنات حزلت وجود کے باوجود بھی رب ہی رہتا ہے اور بندہ کمال ترقی پالنے کے باوجود بھی بندہ ہی رہتا ہے اور اس طرح عبد اور معبود کے وجود میں امتیاز باقی رہتا ہے۔ لیکن اس امتیاز کے باوجود، اسلامی وحدۃ الوجود افراد اور باری تعالیٰ کے درمیان کسی دوری اور مجبوری کو تسلیم نہیں کرتا۔ یہ قرآنی عقیدہ ہے مگر کچھ لوگوں نے اس کے ڈاڑھے نو فلاطونیت اور ویدانت سے جا ملائے ہیں۔ بہر حال مولانا روم اسی عقیدے کے قائل ہیں اور اُن کے تتبع میں اقبال کی بھی یہی کوشش رہی کہ خالق و مخلوق کے درمیان سے تمام دوری، مجبوری اور فراق کو بالکل ختم کروایا جائے؛ (۳) بقول ڈاکٹر عشرت حسن انور:

”خالق و مخلوق کے مابین دوری و مجبوری کو یکسر ختم کر دینے کا حوصلہ اقبال کا وہ مخصوص رجحان ہے جو بہت سی ذہنی کادشوں اور متضاد کوششوں کے باوجود اقبال کو ہمہ ادست کے عقیدہ سے بالعموم اور فلسفۂ تصوف سے بالخصوص غیر متعلق نہیں ہونے دیتا اور رومی کے ذہنی نظریے مسلسل فیض یاب ہونے میں ہر طرح معاند ہے۔“ (۴)

لیکن انانے مطلق سے انانے محدود کے اس قرب و وصال کی شدید خواہش کے باوجود مولانا روم اور اقبال انانے محدود کی بقا کے قائل ہیں۔ لہذا غلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

”رومی آزادی ارادہ یعنی جبر کے مقابلے میں اختیار کا قائل ہے۔ تقدیر کا مفہوم رومی کے ہاں عام اسلامی مفکرین سے بالکل الگ ہے۔ وہ جہاد کو انسان کی تقدیر قرار دیتا ہے۔ انسان کی مایت اور اس کے کمال کے کمکات رومی کے غلیفہ میں اس انداز سے بیان ہوئے ہیں کہ وہ جرات انکار میں بعض اوقات غلیفہ کا پیش رو معلوم ہوتا ہے۔ رومی انفرادی بقا کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ خدا میں انسان اس طرح محو نہیں ہو جاتا جس طرح کہ قنبرہ سمندر میں محو ہو جاتا ہے بلکہ ایسا ہوتا ہے جیسے کہ سورج کی روشنی میں چراغ جل رہا ہے یا جیسے لوہا آگ میں پڑ کر آگ ہو جاتا ہے لیکن باوجود اس کے اس

۱۔ عبدالحکیم، غلیفہ، اقبالیات، غلیفہ عبدالحکیم، ص ۲۳۹

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب ہذا میں، اقبال اور ابن عربی کا تقابل

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”خودی“ اور ”وحدۃ الوجود“ کے مباحث صفحہ ۲۳۰ تا ۲۳۹ اور ۱۳۵ تا ۱۳۷

۴۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۱۲۰

کی انفرادیت باقی رہتی ہے۔ تعزیم خودی، تخلیق ذات اور اعائے انا کے مضامین جو اقبال کو بہت پسند ہیں اور اقبال کی شاعری کا امتیاز جو ہر ہیں، رومی کے پاس جا بھٹتے ہیں۔“ (۱)

مسئلہ تقدیر کے حوالے سے بھی مولانا روم اور علامہ اقبال کے خیالات بالکل ایک سے ہیں۔ دونوں کے نزدیک تقدیر میں جزئی طور پر اعمال افراد پہلے ہی سے خدا کی طرف سے معین نہیں ہیں بلکہ تقدیر تو آئین حیات کا نام ہے۔ اس طرح رومی اور اقبال نے تقدیر کے مفہوم کی ایک نئی تعبیر پیش کی ہے۔

مولانا روم بڑی شدت سے اختیار کے قائل ہیں اور جبر کی تعلیم کے مخالف ہیں۔ خدا کی ہستی مطلق بھی ہے اور خیر مطلق بھی، لیکن قرآن مجید کہتا ہے کہ خیر و شر دونوں کا خالق خدا ہی ہے۔ دوسری طرف اگر مشیت مطلقہ فقط ایک واحد مشیت ہے جس کے بغیر کوئی پتا نہیں ہوتا اور انسان کچھ نہیں چاہ سکتا جب تک کہ خدا نہ چاہے تو انسانی اختیار معدوم ہو جاتا ہے، جس پر تمام اخلاق، تمام شریعت اور امر و نہی کی عمارت قائم ہے۔ مولانا کے پاس بڑی وضاحت کے ساتھ خیر و شر کا بین امتیاز بھی ہے، اور جزا و سزا کے لطیف حقائق بھی ہیں۔ (۲)

مولانا کے نزدیک انسان کا اختیار اس کے وجود ہی سے سرزد ہوتا ہے۔ جب وہ شر کو اختیار کرتا ہے تو وہ خدا کی مشیت کے مطابق نہیں، مگر انسان کا اخلاق شرع عدم سے تو سرزد نہیں ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ انسان کو یہ اختیار خدا کی طرف سے ملا ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس اختیار کا مذموم استعمال وجود مطلق کی غیر منتقسم مشیت کا مظہر ہے۔ پورے وثوق کے ساتھ اخلاقی زندگی میں اختیار کا قائل ان معنوں میں وحدت وجود کا قائل نہیں ہو سکتا کہ ہر نوعیت کا وجود وجود الہی اور وجود واحد ہے۔ (۳)

مولانا روم کے نظریہ تقدیر کے وضاحت کرتے ہوئے خلیفہ عبدالحکیم رقمطراز ہیں کہ:

”مولانا روم فرماتے ہیں کہ جس کو تقدیر کہتے ہیں وہ حقیقت میں قوانین حیات کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ قانون، قانون نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ تبدیلی اور تکتوں سے مراد نہ ہو۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ تقدیر کا اصل ہونا صحیح ہے۔ سہلہ اللہ میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ لیکن سہلہ اللہ یہ ہے کہ اگر تم چوری کر دے تو تم پر اور جماعت پر ظاں ظاں نتائج صبح ہوں گے، صبح بولہ گے تو ظاں ظاں قسم کی صلاح و فلاح اس کا نتیجہ ہوگی۔ خدا نہ کسی کا ہاتھ پکڑ کر اس سے چوری کراتا ہے اور نہ کسی کی زبان کو ہلا کر اس سے کج یا جھوٹ بولا تا ہے۔ عمل اختیار سے سرزد ہوتا ہے۔ لیکن اس کے نتائج تقدیری یعنی آئینی ہیں جو فطرت انفس و فاق میں غیر متبدل ہیں۔ قرآن کریم میں ہے کہ خدا کسی قوم کی حالت میں بدلتا جب تک وہ قوم خود اپنے نفوس میں تغیر پیدا نہ کرے۔ خدا نے یہاں اپنے عمل کو اقوام کے اختیار میں مل پر مشروط قرار دیا ہے اور اس طرح ایک اہل قانون حیات بیان کیا ہے جو ارادوں کو آزاد چھوڑنے کے باوجود تقدیر مبرم کی طرح کام کرتا ہے۔“ (۴)

۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ اقبالیات خلیفہ عبدالحکیم، ص ۳۰۶

۲۔ عبدالحکیم، خلیفہ، حکمت رومی، ص ۱۱۹

۳۔ ایضاً

۴۔ عبدالحکیم، خلیفہ، اقبالیات خلیفہ عبدالحکیم، ص ۲۸۱-۲۸۲

مولانا روم کے خیال میں عاشق صادق یعنی مروض من تو آزادانہ زندگی بسر کرتا ہے۔ وہ لفظ جبر سے گھبراتا ہے بلکہ لفظ جبر تو اس کے لیے جس ہے۔

لفظ جبرم عشق را بے مبر کرد

دائکہ عاشق نیست جس جبر کرد (۱)

اس کے جواب میں مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کو اختیار دیا گیا ہے اور وہ کہیں بھی مجبور نہیں ہے۔ پرکوسے اور باز دونوں کے پاس ہیں مگر یہ پر باز کو سلطان کے پاس اور کوسے کو گورستان لے جاتے ہیں۔ دراصل دونوں کی اپنی امت اور خواہش ہی ہے جو ان کے مقصد اور منزل کو متعین کرتی ہے۔ مولانا روم کا یہ شعر علامہ اقبال نے دہرایا ہے۔

بال بازاں را سوسے سلطان برد

بال زا غاں را بگورستان برد (۲)

مولانا فرماتے ہیں ۔

دانہ باشی مرغکانت بر چند

غنیچہ باشی کود کانت برکنند

دانہ پنہاں کن سراپا دام شو

غنیچہ پنہاں کن گمیاہ بام شو (۳)

مولانا روم نے انسان کے با اختیار ہونے کو کئی مثالوں اور دلیلوں سے ثابت کیا ہے ایک جگہ قرآن کی ایک آیت تو

نے نہیں پھینکا جب تو نے پھینکا کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

تو قرآن باز خواں تفسیر بیت

گفت ایزد ما ریت از ریت

گر ہر انیم تیراں کے زماست

ما کمان و تیر اندازش خداست

ایں نہ جبرائیں معنی جباری امت

ذکر جباری برائے زاری است

زاری باشد دلیل اضطراب

۱۔ بخوی محوی، دفتر ۳، ص ۷۷

۲۔ ایضاً، دفتر ۶، ص ۱۵۱

۳۔ ایضاً، دفتر ۱، ص ۲۰۳

نجلت ماشد دلیل اختیار
 مگر نبودے اختیار این شرم چیست
 دیں دروغ نجلت و آرم چیست
 از استادان ز شاگرداں چراست؟

خاطر از تدبیر ہاگرداں چراست ؟ (۱)

یعنی مولانا روم کہتے ہیں کہ اگر ہم مجبور ہیں تو ہمیں اپنے بعض کاموں پر شرم کیوں آتی ہے اور شاگرد پر استاد ناراض کیوں ہوتے ہیں مندرجہ بالا آیت میں دراصل جبر کا نہیں جہاڑی کا اظہار ہے ان کا ایک اور شعر ہے۔

قد ترش بہ اختیارات آں چناں

نفی نکند اختیارے را ازاں (۲)

مشوئی میں مولانا نے جبریوں کے تمام دلائل کی مدلل تردید کی ہے۔ علاوہ قرآنی آیات کے جبری اکثر بعض احادیث کو بھی پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ حدیث پیش کی جاتی ہے کہ

ما شاء اللہ کان وما لم یشاء لم یکن

یعنی خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔ مولانا فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حقیقت میں جدوجہد کی ترغیب ہے۔ جب تم کو کوئی کہے کہ انعام و اکرام اور انتظام سب فلاں وزیر کے ہاتھ میں ہے۔ امور سلطنت میں جو کچھ وہ چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو ایک عقلمند آدمی جہاں تک ہو سکے گا اس وزیر کو خوش کرنے کی کوشش کرے گا اور اس کے احکام کے مطابق عمل کرنے میں سعی ہوگا۔ یہ تو کوئی یہوقوف ہی کرے گا کہ اس وزیر سے بھاگنا شروع کر دے: (۳)

بہر تحریض است بر اخلاص و جد کاندراں خدمت فزوں شو مستعد

مگر بگویند آنچه ی خواہد وزیر خواست آن اوست اندر دار و گیر

گرد او گرداں شوی صد مرہ زود تا بریزد بر سرت احسان و جود

یا گریزی از وزیر و قصر او این باشد جستجو و نھر او

چونکہ حاکم اوست او را گیر و بس غیر او را نیست حکم و دھرس (۴)

اسی طرح دوسری حدیث میں ہے کہ ”جو کچھ ہوتا ہے وہ لوح تقدیر میں ازل سے لکھا جا چکا ہے اور اس کے بعد

۱۔ مشوئی معنوی، دفتر ۲، ص ۹۱۔۹۲

۲۔ ایضاً دفتر ۵، ص ۳۱۴

۳۔ عبدالکیم، خلیفہ، مکتبہ روی، ص ۲۳۲

۴۔ مشوئی معنوی، دفتر ۵، ص ۳۱۵

کاحب تقدیر کا قلم خشک ہو گیا نہ اس میں سے کچھ کٹ سکا ہے اور نہ اس میں کچھ اضافہ ہو سکتا ہے۔ ”مولانا نے اس کی وضاحت بھی بڑی عمدگی سے کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے انسانوں کے اعمال کی تفصیلات طے کر دی گئی ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر کام کی تاثیر اور جزا متین کر دی گئی ہے۔ اگر کوئی برے کام کرے گا تو اس کا نتیجہ برا ہوگا اور اچھے کام کا نتیجہ اچھا ہوگا۔ تقدیر کا مطلب اندازہ کرنا کے ہیں چنانچہ اصول مقرر کر دے گئے ہیں، ان میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔ (۱)

ہم چنیں تادی قد جہ القلم
بہر تحریریں است بر شغل اہم
پس قلم بنوشت کہ ہر کار را
لائق آں است تاثیر و جزا
کثر روی جہ القلم کثر آیت

راستی آری سعادت زایدت (۲)

اقبال، مسئلہ جبر و قدر اور تقدیر کے ضمن میں اپنے پیرومرشد کے ان خیالات سے پوری طرح متفق ہیں اس حوالے سے علامہ اقبال کا نظریہ بعینہ وہی ہے جو مولانا روم کا ہے۔ (۳) اقبال مسئلہ جبر و قدر کو سمجھنے کے لیے اپنے پیرومرشد ہی سے رجوع کرتے ہیں۔

اے شریک مستی خاصان بدر

میں نہیں سمجھا حدیث جبر و قدر (۴)

اور اقبال کی فارسی و اردو شاعری اور خطبات اس پر شاہد ہیں کہ وہ اپنے پیرومرشد کے نظریات سے مکمل اتفاق رکھتے ہیں۔ (۵) لہذا ”جاوید نامہ“ میں علاج کی زبان سے اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے بھی وہ اپنے مرشد کو نہیں بھولتے اور ان کے اشعار نقل کر دیتے ہیں۔

ہر کہ از تقدیر دارد ساز و برگ لرزد از نیروئے او ابلیس و مرگ!
جبر و سنی مرو صاحب ہمت است جبر مرواں از کمال قوت است!

۱۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم مفکرین ص ۱۷۳

۲۔ بخوبی معنوی، دفتر ۵، ص ۳۱۷

۳۔ دیکھیے مقالہ ذرا، باب دوم میں ”جبر و قدر“ کے مباحث صفحہ ۲۹۳ تا ۲۹۵

۴۔ کلیات اقبال اردو، ص ۳۶۷

۵۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ذرا، باب دوم میں ”جبر و قدر“ کے مباحث صفحہ ۲۹۳ تا ۲۹۵

پختہ مردے پختہ تر گردد ز جبر جبر مرد خام را آغوش قبر!
 جبر خالد عالمے ہر ہم زند جبر مایخ و بن مار کند!
 کار مردان است تسلیم و رضا برضیقاں راست ناید این قبا!
 تو کہ دانی از مقام جبر روم ی ندانی از کلام جبر روم !

”بود گبرے در زمان بایزید

گفت او را یک مسلمان سعید

خوشتر آں باشد کہ ایماں آوری

تا بدست آید نجات و سروری

گفت ایں ایماں اگر هست اے مرید

آں کہ دارد شیخ عالم بایزید

من ندارم طاقت آں تاب آں

کاں فزوں آمد ز کوششہاے جاں“!

کار ما غیر از امید و بیم نیست ہر کے را بہت تسلیم نیست!

اے کہ گوئی بودنی ایں بود، شد کارہا پائید آئیں بود، شد

معنی تقدیر کم فہمید؟ ق نے خودی را، نے خدا را دید؟

مرد مومن پا خدا دارو نیاز پا تو ماسازیم تو باماباز،

عزم او خلاق تقدیر حق است

روزی بجا تیر از تیر حق است ! (۱)

اس طرح مسئلہ تقدیر اور جبر و قدر کے معاملے میں مولانا روم اور اقبال کے خیالات میں مکمل موافق اور ہم آہنگی

پائی جاتی ہے۔ ڈاکٹر حسن اختر رقمطراز ہیں کہ:

”علامہ اقبال کے مولانا روم کو مرشد بنالینے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ تقدیر کے مسئلہ میں ان کے ہم خیال ہیں۔“ (۲)

سید عبدالواحد بھی اسی نتیجے پر پہنچے ہیں:

"According to Rumi man is the moulder of his own destiny and the creator of his own world. Not only does Rumi defend the freedom of man's will, he even

values the existence of evil, because according to him resistance is essential for the development of human personality. In the whole creation only man is endowed with freedom of choice. Injunctions and prohibitions, praise, blame and reward and punishment would be sheer mockery if the doer of an action had not been free to choose.

In all these matters Iqbal agrees with Rumi⁽¹⁾

مولانا روم کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ روحانی ہے۔ (۲) اور علامہ اقبال بھی اسی عقیدے پر یقین رکھتے ہیں۔ (۳) اسی طرح حقیقتِ مطلقہ کے حوالے سے تصورِ زمان و مکان اور تصورِ وجدان کے ضمن میں بھی رومی و اقبال کے خیالات میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ دونوں حیاتی عقل کی اہمیت کے قائل تو ہیں مگر اُن کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ تک رسائی اس عقل کے بس کا روگ نہیں۔ دونوں کے نزدیک، حقیقتِ مطلقہ تک رسائی صرف وجدان، جسے یہ دونوں مفکرین عشق بھی کہتے ہیں، ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ خلیفہ عبدالعظیم بتاتے ہیں کہ:

”رومی“ اور اقبال“ دونوں وجدان اور ایمان بالغیب کے قائل ہیں۔ دونوں کا تصور یہی ہے کہ استدلال کے ذریعے زندگی کی توضیح ممکن نہیں ہے اور دونوں عقیدت کے مقابلے میں وجدان اور عزیمت کو حقیقت سے قریب تر خیال کرتے ہیں۔“ (۴)

رومی عقل و فکر کی رسائی اور اس کے ساتھ ساتھ فلسفہ عملیت کی پرواز کو بھی محدود تصور کرتے ہیں اور حقیقتِ اقصیٰ تک پہنچنے کے لیے عقل کی نارسائی کا اعتراف کرتے ہوئے قلب کی رہنمائی کی ضرورت سمجھتے ہیں۔ وہ عقل کی اہمیت کے منکر نہیں، اُن کے نزدیک عقل بھی اپنی جگہ ضروری ہے، لیکن اس کا دائرہ عمل جہاں زندگی میں انسان کو فحشاء کرنے اور حیاتِ انسانی کو جہاں تک ارضی ضروریات کا تعلق ہے کامیاب بنانے تک ہی محدود ہے۔

انسانی حاجتوں کو پورا کرنے کے لیے جہاں اور اعضاء و جوارح اور دوسرے ذرائع ہیں، وہاں عقل بھی ایک معتبر آلہ ہے، جو ضروریات کے پورا کرنے میں اپنی کارگزاری کر دکھاتی ہے۔ اس لیے ضرورت کی حد تک اور منجملہ دیگر ذرائع کے عقل و فکر بھی ایک ذریعہ ہے۔ (۵)

لیکن اُن کے خیال میں انکشافِ حقیقت کے لیے عقل غیر ضروری ہی نہیں بلکہ کئی وجوہات کی بنا پر اس راستے میں

1 Abdul Wahid, Syed, Studies in Iqbal, P 118

۲۔ عبدالعظیم، خلیفہ، مکتبہ رومی، ص ۲۵۔۳۳

۳۔ تجریدِ گریات اسلام، ص ۵۶

۴۔ عبدالعظیم، خلیفہ، اقبالیات خلیفہ عبدالعظیم، ص ۲۴۴

۵۔ حضرت حسن انور، ڈاکٹر اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۱۳۹

رکاوٹ بھی ہے۔ عقل جہاں قواعد و ضوابط اور تعینات کی پابند ہے، وہاں اسباب و علل کی بھی محکوم ہے اور اس کے لیے اوّل و آخر کے تعینات کے ماوراء جانا بالکل ناممکن ہے۔ لہذا خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

”مولانا کے ہاں عقل و حکمت کا مفہوم فلاسفہ کے مفہوم سے بہت زیادہ وسیع ہے۔ سائنس اور فلسفے میں استعمال ہونے والی عقل کو وہ عقل جزوی کہتے ہیں، جسکی حقیقت حیات تک رسائی نہیں ہوتی۔ عقل استدلالی کی بے مابھی، مشغولی کا خاص مفہوم ہے۔ لیکن مولانا عقل کلی اور حکمت عرفانی (وجدان) کی مدح میں اکثر طرب اللسان ہوتے ہیں۔“ (۱)

مشغولی کے متعدد اشعار مولانا روم کے اسی عقیدے کے ترجمان ہیں۔ (۲)

مولانا روم کے نزدیک دنیا میں ایسے صاحب کمال ملتے ہیں جن کی عقل جزوی نے عقل کلی سے رابطہ پیدا کر لیا ہے۔ عقل جزوی میں اگر ترقی کرنے کا تقاضا پیدا ہو اور وہ تکمیل کے لیے جہاد ہو تو اس کو عقل کامل کا فیضان حاصل ہونے لگتا ہے۔ (۳) مولانا روم کے تصور وجدان پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر عشرت حسن انور لکھتے ہیں:

”رومی وجدان ہی کے ذریعہ ایک ایسے مقام کی بھی خبر دیتے ہیں جہاں ”سلسلہ کیفیات“ کے بھی ماوراء جانا ممکن ہے۔ ذات فخص کو محض سلسلہ کیفیات کہنے کے بجائے ”مصدر سلسلہ کیفیات“ کہنا اوٹی ہے، چنانچہ کہتے ہیں:

لا مکانی کاندرو نور خداست
ماضی و مستقبل و حال از کجاست

یہ مقام ”معین وجود“ کے مترادف ہے جہاں لفظ و بیان کی قطعی مغبائش نہیں۔ اس مقام کی تعبیر اور اس کو سمجھنے کے لیے جو لفظ بھی استعمال کیا جائے گا، وہ حقیقت فی نفسہ سے اس لیے غیر متعلق ہوگا کہ الفاظ اور تصورات صرف جزوی حقائق کے متحمل ہیں ”حقیقت کل“ پر کسی طرح محیط نہیں ہو سکتے۔“ (۴)

اقبال، عقل اور وجدان سے متعلق مولانا روم کے ان تصورات سے اس حد تک متفق ہیں کہ اس ضمن میں ان کے

خیالات، روی ہی کے افکار کی بازگشت محسوس ہوتے ہیں۔ (۵)

تصور حقیقت مطلق کے ضمن میں، روی اور اقبال کے افکار میں زمان و مکان کے مباحث بھی اہمیت کے حامل ہیں۔

دونوں مفکرین کے زمان و مکان کے تصورات میں بھی یک گونہ مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں کے نزدیک زمان و مکان کا

۱۔ عبدالحکیم، خلیفہ، حکمت، اقبال، ص ۳۹

۲۔ دیکھیے اقبال کے شعری مآخذ مشغولی روی میں از سید وزیر الحسن عابدی، لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء، ص ۲۷۳-۳۱۳

۳۔ ایضاً، ص ۷۳

۴۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین، ص ۱۵۱

۵۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”وجدان“ کے مباحث صفحہ ۱۴-۱۹۰

عام تصور ہماری عقل اور حواس کا آفریدہ ہے۔ اسی عام ”مکانی زمانی“ سطح کو علم کی واحد سطح قرار دیا جاتا ہے اور محض اسی کو تجربے کی واحد سطح سمجھتے ہوئے مابعد الطبیعیات کا انکار کر دیا جاتا ہے جو بالآخر انکار خدا پر منتج ہوتا ہے۔ رومی اور اقبال کے نزدیک زمان و مکان سکونی اور معین نہیں۔ ان کا مفہوم نفسی قوتوں میں اضافے یا کمی کے ساتھ بدل جاتا ہے۔ عقلی استدلالی کے آفریدہ انسانی زمان و مکان سے ماوراء، زمان و مکان کی اور سطحیں بھی ہیں جو تجربے کی عام سطح سے ماوراء، تجربے کی دیگر سطحوں کی نشاندہی کرتی ہیں۔ اس طرح ہر ورمید زمان الٰہی تک پہنچتے ہیں اور عقلیت پسندوں کا رو کرتے ہوئے، حقیقت مطلق کے وجود اور مشاہدے کا اثبات کرتے ہیں، مگر ساتھ ہی یہ بھی بتا دیتے ہیں کہ الٰہی زمان و مکان کا اور اک عقل کے ذریعے نہیں بلکہ وجدان (عشق) ہی کی بدولت ممکن ہے۔

مولانا روم کے نزدیک عقل تجزیہ کے ذریعے وقت کو ماضی، حال اور مستقبل کے کلزوں کے تقسیم کر کے انھیں ایک دوسرے سے جدا اور غیر متعلق سمجھتی ہے۔ اُس کے نزدیک ماضی، حال سے اتنا ہی غیر متعلق ہے جتنا کہ حال مستقبل سے بے تعلق ہے۔ مولانا روم کے نزدیک وقت کا یہ تصور بالکل غلط ہے۔ اُن کے نزدیک تو وقت ایک سلسلہ واقعات ہے۔ ماضی و مستقبل نسبت بہ توست

ہر دو یک چیز اندر پنداری کہ دوست (۱)

اسی طرح، رومی کے نزدیک زمانہ کا تصور بھی، جو عقلی استدلال کی بنا پر اختیار کیا گیا ہے، غلطی پر مبنی ہے، کیونکہ اُسے مکانی تعینات کا پابند بنا دیا گیا ہے۔ مولانا روم کے خیال میں ان تعینات کے ماوراء جانا وجدان (عشق) ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ مولانا روم کے تصور زمان و مکان کی وضاحت کرتے ہوئے غلیظہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ:

”مولانا نے جانبا مشغولی میں یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ ماہیت وجود کی تمام بحثوں میں عقل منطقی اسی لیے بھٹک جاتی ہے کہ تمام روابط کو مکانیت کے زاویہ نگاہ سے سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔ زمان کی ماہیت مکان سے بالکل الگ ہے لیکن عقل جب زمان کو بھی قیاس کرتی ہے تو مکان پر قیاس کرتی ہے، حالانکہ وقت اور ابعاد مکانی میں کوئی مماثلت نہیں۔ مولانا کہتے ہیں کہ خود تمہارے وجود کے اندر بھی جو مکان میں ہے، طرح طرح کے غیر مکانی روابط موجود ہیں۔ الوہیت کی لا مکانیت تو ان سے بھی وراہ الورا ہے۔ خدا کے وجود کا دیگر موجودات سے یا وحدت کا کثرت سے کیا رابطہ ہے؟ یہ تعلق طبعیاتی علت و معلول، ریاضیاتی قرب و بعد سے واضح نہیں ہو سکتا۔ خالق مخلوق سے بے تعلق نہیں ہے لیکن یہ تعلق عام علت و معلول کا رابطہ نہیں ہے

تعلق نیست مخلوقے بہ او

انسان کا قیاس مکانی فصل دوصل کے بغیر نہیں چلا اور خدا و مخلوق کے واسطے میں مکانی فصل دوصل کا قصہ ہی نہیں۔“ (۲)

مولانا روم کے نزدیک تعداد اور کثرت اور زمان و مکان کا عالم عالم خلق ہے۔ ہستی جب علو پر پزیر ہوتی ہے تو عالم

خلق کے سانچوں میں ڈھل جاتی ہے۔ فصل مکانی اشیا میں تعدد پیدا کرتا ہے لیکن عالم امر یعنی روحانی عالم میں مکانیت نہیں اور نہ اس میں مکان آلودہ زمانیت ہے:

بے جہت واں عالم امر و صفات عالم خلق است حس با و جہات (۱)
 اگر عالم امر حقیقی ہے تو امر کے لیے لازم ہے کہ امر کا وجود بھی ہو۔ اگر عالم امر میں لامکانیت ہے تو امر میں بھی لازماً یہ منفیت بدرجہ اولیٰ موجود ہوگی، یہ سب فصل و وصل کے مکانی دھوکے ہیں جن کی وجہ سے نہ تجھے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ خود تیری جان کا تیرے جسم سے کس قسم کا رابطہ ہے اور نہ اقرب من جبل الوردیہ، خدا کا قرب سمجھ میں آتا ہے۔ (۲)
 زمان و مکان سے متعلق، مولانا روم کا یہی تصور اقبال نے بھی اپنایا ہے۔ وہ اپنی شاعری اور خطبات میں اسی تصور کی توضیح کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ (۳)

تصور حقیقتِ مطلق کے حوالے سے، مولانا روم اور علامہ اقبال کے افکار کے اس تقابلی مطالعہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ دونوں مفکرین کے افکار میں واضح مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ ایک ہے۔ حقیقتِ مطلقہ روحانی اور خفی ہے۔ تخلیق مسلسل اُس کی سرشت ہے۔ تمام تر زندگی اور کائنات کے تمام مظاہر ذاتِ باری تعالیٰ ہی سے سرزد ہوئے ہیں اور ان کا میلان اُسی کی طرف رجعت ہے۔ حقیقتِ مطلقہ کے ادراک میں عقل مددگار ہو سکتی ہے، مگر اس کا حقیقی ادراک روحانی وجدان ہی ذریعے حاصل ہو سکتا ہے۔ انسان اپنی خودی بلند کر کے حقیقتِ مطلقہ سے قرب و اتصال حاصل کر سکتا ہے، مگر ایسے میں اُسے اپنی خودی برقرار رکھنی چاہیے۔ افعالِ انسانی پہلے ہی سے خدا کی طرف سے مقرر و معین نہیں ہیں بلکہ تقدیر تو آئینِ حیات کا نام ہے۔ انسان پر کوئی جبر نہیں۔ اللہ نے اُسے اپنی تقدیر خود بنا لینے کا اختیار دیا ہے۔ ریاضیاتی زمان و مکان، عقلی حسی و استدلالی کا کرشمہ ہیں، الٰہی زمان و مکان اس انسانی زمان و مکان سے ماوراء ہے، جہاں عقل استدلالی کا گزر نہیں، اس تک رسائی تو صرف روحانی وجدان (عشق) ہی کے ذریعے حاصل کی جاسکتی ہے۔

ابن عربیؒ:

محمی الدین ابن عربی، وحدۃ الوجود کے اُن تک مفسر اور وجوہوں کے سرخیل اور امام ہیں۔ اُن کا تصور حقیقتِ مطلق، اُن کے نظریہ وحدۃ الوجود سے مستتر ہے جو اُن کی فکر کا مرکز و محور ہے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ اپنے اسی نظریہ وحدۃ الوجود کی بنا پر وہ اسلامی تصوف کی تاریخ کی سب سے متنازع شخصیت قرار پائے ہیں۔ اگر ایک طرف اہل علم انھیں ”شیخ طریقت“ قرار دیتے ہیں، تو دوسری طرف ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں جو انھیں ”مشرک“ اور ”زندیق“ جیسے القابات سے نوازتے ہیں۔

۱۔ مشکوٰۃ معنوی، دفتر ۳، ص ۲۱۸

۲۔ عبدالحکیم، عظیم، عکسِ روی، ص ۱۲۳

۳۔ دیکھیے مقالہ ذرا، باب دوم میں ”زمان و مکان“ کے مباحث صفحہ ۱۹۱ تا ۲۲۹

درحقیقت، شیخ اکبر کے بارے میں یہ غلط فہمیاں، نظریہ وحدۃ الوجود کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کی بناء پر پیدا ہوئی ہیں۔ (۱)

ورنہ بقول محمد سہیل عمر:

”جس شخص نے ان کے مختصر رسالوں کا مطالعہ کیا ہو یا جو ان کی زندگی کی تفصیل سے واقف ہو اسے یقیناً معلوم ہوگا کہ وہ شریعت کی کسی نکتی سے پابندی کرتے تھے اور اپنے نکش قدم پر چلنے والوں سے بھی شریعت کی ایسی ہی کڑی پابندی کا تقاضا کرتے تھے جو لوگ ابن عربی کو یونہی بلا جواز رو کرنے کی کوشش کرتے ہیں انہیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ عہد حاضر میں مسلمانوں کی عظیم ترین شخصیات میں سے ایک امیر عبدالقادر الجیلانی ہیں جنہوں نے الجلائز پر فرانسیسیوں کے حملے کے خلاف ۱۸۳۲ء سے ۱۸۴۷ء تک جہاد اور جرات شرافت اور مردانگی کی ایسی مثال قائم کی جس کی نظیر امت کی حالیہ تاریخ میں بہت کم ملتی ہے۔ امیر عبدالقادر ابن عربی کی تعلیمات کے بہت شائق اور پیروکار تھے۔ اپنے طویل جلاوطنی کے زمانے میں انھوں نے ابن عربی کی تعلیمات کی ایک بڑی شرح تصنیف کی۔ ایسی شخصیت پر ”کفر“ کا الزام نہیں لگایا جاسکتا۔“ (۲)

اسی طرح ڈاکٹر حسن اختر ملک لکھتے ہیں:

”ابن عربی نے بھی اسلام کے راستے کو چھوڑا نہیں کیونکہ ان کے نزدیک خدا کی ذات (اقبال کے الفاظ میں لامحدود خودی) ہر چیز میں ہے مگر یہ مکمل صورت میں کہیں بھی نہیں ہے، لہذا ان اشیاء یعنی پتھر، چاند، سورج یا انسان وغیرہ کو پوجنے والے اگرچہ خدا کو پوجتے ہیں مگر درست انداز سے نہیں پوجتے۔ ابن عربی کے خیال میں اگرچہ ہر مخلوق میں غیر اللہ کی عبادت نہیں ہوتی اور ادنیٰ مرتبہ عبادت کا ان میں الوہیت کو خیال کرنا ہے، لہذا کاش کہ یہ خیال ہوتا تو پتھر وغیرہ کسی نہ پوجے جاتے۔ یعنی اگر لوگ جان لیتے کہ یہ اشیاء پوری طرح خدا کی مظہر نہیں ہیں تو وہ بھی ان کو نہ پوجتے۔“ (۳)

ابن عربی خود ”فصوص الحکم“ میں لکھتے ہیں:

”میں نماز پڑھنے والا انداجہ یہاں جان سکتا ہے کہ کیا وہ حق تعالیٰ کو اس نماز میں رویت عیانی سے مشاہدہ کرتا ہے یا نہیں اور اگر اس کو نہیں دیکھتا ہے تو اس کو اس ایمان سے اس کی عبادت کرنی چاہیے گویا وہ اس کو دیکھتا ہے اسی واسطے آپ نے فرمایا کہ میری آنکھ کی خشک نماز میں بٹائی گئی ہے اور یہ آنکھ کی خشک صرف محبوب کے مشاہدہ ہوتی ہے کیونکہ اس سے محبت کی آنکھ میں خشکی آتی ہے اور استغفار سے لیوے تو یہ سنی ہوں گے کہ اسی کو دیکھنے کے وقت آنکھ

۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مندرجہ ذیل کتب

Three Muslim Sages, Sayed Hossein Nasr, Lahore, Sohail Academy, 1999

شیخ اکبر بنی الدین ابن عربی از محمد شعیب بلوچ، لاہور، مکتبہ اقبال، ۲۰۰۶ء

محی الدین ابن عربی۔ حیات و آثار از محسن جہانگیری مترجم: احمد جاوید، سہیل عمر، لاہور، ادارہ اشاعت اسلامیا، ۱۹۹۹ء

تصوف اور صحت از پرویز سرگلیف اللہ، لاہور، ادارہ اشاعت اسلامیا، ۱۹۹۶ء۔

۲۔ سہیل عمر، تہذیب و تصوف اور تاسوت، مشمول: اقبالیات، جنوری تا جون ۱۹۸۶ء، ص ۲۱۸-۲۱۹

۳۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم فکر، ص ۹۷

قرار پکڑتی ہے اور اس کے ساتھ کسی دوسری چیز کی طرف نظر نہیں کرتا ہے۔“ (۱)

ابن عربی کے نزدیک:

رسول اکرم کی پیروی اس لیے بھی ضروری ہے کہ خدا کا سب سے زیادہ اعلیٰ ہمار انسان میں ہوا ہے اور رسول اللہ انسان کی مکمل ترین صورت ہیں۔ شریعت لانے والے وہ آخری نبی ہیں چنانچہ وہ اس سلسلے میں نصوص الحکم میں لکھتے ہیں۔ ”رسول ﷺ نے نبوت کو خشت کی دیوار سے تشبیہ دی ہے اور وہ دیوار سوائے ایک خشت کی جگہ کے پوری ہو چکی تھی اور خود رسول ﷺ وہ آخری خشت تھی۔“ (۲)

”فتوحات مکیہ“ میں ذاتِ باری تعالیٰ کے بارے میں ابن عربی اپنا عقیدہ یوں بیان کرتے ہیں:

”یہ کمزور، مسکین، اللہ کا فقیر، بندہ جو اس کلب (فتوحات مکیہ) کا معصوف ہے تو لوگوں کو اپنے نفس پر گواہ بنا تا ہے کہ وہ قول و عمل سے اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ خدا ہے واحد ہے۔ اس کی الوہیت اور خدا کی شے کوئی اس کا شریک نہیں۔ وہ بیوی بچے سے منزہ و پاک ہے۔ وہ ایسا مالک ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ ایسا بادشاہ ہے جس کا کوئی وزیر نہیں۔ ایسا صانع اور بنانے والا ہے جس کے ساتھ کوئی دوسرا انتقام و تدبیر کرنے والا نہیں۔ وہ موجود بذات ہے۔ اسے کسی موجد کی ضرورت نہیں جو اسے وجود بخشنے بلکہ اس کے ماسواہ موجود اپنے وجود میں اللہ تعالیٰ کا محتاج ہے۔ پورا عالم اسی کے ذریعے موجود ہے۔ صرف تہاد ہی ہے جس کی یہ صفت ہے کہ وہ موجود و مہم ہے۔ نہ تو اس کے وجود کی ابتدا ہے اور نہ ہی اس کی بقا کی انتہا۔ وہ وجود مطلق اور غیر متعین ہے۔“ (۳)

مزید فرماتے ہیں:

”اللہ تعالیٰ بذاتِ لہذا موجود مطلق اور غیر متعین وجود ہے۔ وہ نہ کسی سے معلول اور نہ وہ کسی چیز کے لیے علت ہے بلکہ معلولات اور علتوں کا وہ خالق ہے۔ وہ ازلی بادشاہ ہے۔ یہ عالم اللہ تعالیٰ کے ساتھ موجود ہے۔ عالم نہ جہم اور نہ لغب ہے بلکہ وجود حق کے ساتھ فی ذاتِ متعین الوجود ہے۔“ (۴)

ابن عربی اور ان کے نظریہ وحدۃ الوجود کے قاعدوں کی غلط فہمیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے سید حسین نصر

لکھتے ہیں:

”The basic doctrine of Sufism, especially as interpreted by Muhyi al-Din and his school, is that of the transcendent unity of Being (wahdat al-wujud) for which he has been accused by many modern scholars of being a pantheist, a panentheist, and an existential monist. and more recently a follower of what is

۱۔ ابن عربی، نصوص الحکم، جلد ۳، مترجم: حافظ برکت اللہ، کراچی، اقبال پبلشرز، ۱۹۸۸ء، ص ۳۳۸

۲۔ ایضاً، ص ۱۸۱

۳۔ ابن عربی، فتوحات مکیہ، مترجم: مولوی محمد فضل خان، لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۹ء، ص ۱۳۳

۴۔ ایضاً، ص ۲۶۷

called natural mysticism All of these accusations are false however, because they mistake the metaphysical doctrines of Ibn 'Arabi for philosophy and do not take into consideration the fact that the way of gnosis is not separate from grace and sacality. The pantheistic accusations against the Sufis are doubly false because, first of all, pantheism is a philosophical system, whereas Muhyi al-Din and others like him never claimed to follow or create any "system" what-soever, and, secondly, because pantheism implies a substantial continuity between God and the Universe, whereas the Shaikh would be the first to claim God's absolute transcendence over every category, including that of substance What is overlooked by the critics who accuse the Sufis of pantheism is the basic difference between the essential identification of the manifested order with its ontological Principle and their substantial identity and continuity. The latter concept is metaphysically absurd and contradicts everything that Muhyi al-Din and other Sufis have said regarding the Divine Essence". (1)

در اصل بات یہ ہے کہ مستشرقین نے نظریہ وحدت الوجود کی عالمانہ اور فلسفیانہ شان و شوکت سے خائف ہو کر اُسے امت مسلمہ کی ذاتی میراث ماننے سے انکار کیا اور اسے نوظلاطونیت اور ویدائیت سے مستعار قرار دیتے ہوئے اس کا ترجمہ (pantheism) کر ڈالا جو طول اور اتحاد کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور وحدۃ الوجود کی ترجمانی کے لیے کسی طور مناسب نہیں۔ (۲) مگر تصوف کے مخالف مسلمان بھی مستشرقین کی اس توجیح پر دل و جان سے قربان ہو گئے اور انھیں کی پیروی کرتے ہوئے، اثبات باری تعالیٰ اور تخلیق کائنات کے اس عظیم الشان علمی نظریے اور اس کے مفسر، ابن عربی کے خلاف کفر، شرک اور زندقہ کے فتوے جڑنے کی مہم شروع کر دی، جو آج تک جاری ہے اگرچہ آج جدید سائنس بھی وہی کچھ ثابت کر رہی ہے جو شیخ اکبر نے سینکڑوں برس قبل بیان کر دیا تھا؛ لہذا ہماروں بھی رقمطراز ہیں۔

”دیکھئے، سنئے، چھوئے، سوچئے اور پڑھئے دالی عاقل ہستی دراصل صرف روح ہے جو ان ادراکات کو پردہ سکرین پر دیکھتی ہے جسے مادہ کا نام دیا جاتا ہے۔ اس حقیقت کا ادراک کر لینے والا شخص بیشتر اضافوں کو دھوکہ دینے والے اس مادی جہان کے فریب سے آگے نکل کر حقیقی وجود کے جہان میں داخل ہو جاتا ہے۔ تاریخ کے بہت سے فلسفہ دانوں نے اس حقیقت کا ادراک کر لیا تھا۔ امام ربانی محی الدین ابن عربی اور مولانا جلالی جیسے مسلم دانشوروں نے قرآنی

نشانوں پر عقلی غور و فکر سے اس حقیقت کو پایا تھا۔ جارج برکے جیسے چند مغربی فلسفہ دان بھی عقل کی راہ پر چلتے اسی نتیجے پر پہنچے تھے۔ امام ربانی نے اپنے ایک مکتوب میں لکھا کہ کائنات کا تمام مادہ صرف مفروضہ یعنی اوراک اور التباس یعنی وہم ہے اور ذاتِ مطلق صرف اللہ تعالیٰ کی ہے۔

”اللہ تعالیٰ نے التباسات اور محسوسات کے محیطہ کزے پیدا کئے۔ وجود کائنات محض کز و احساس و التباس تک محدود ہے۔ یہ بجائے خود بعض نہیں ہیں بلکہ ان میں سوائے ذاتِ جل جلالہ کے کچھ موجود نہیں۔“

امام ربانی نے واضح طور پر بیان کر دیا ہے کہ انسان کو نظر آنے والی ہر طرح کی ہمیدہ سوائے التباس کے اور کچھ نہیں اور خارجی دنیا میں ان سے مناسبت رکھنے والی اصل اور حقیقت موجود نہیں۔

”یہ تحقیق دورِ تخلیق ہی موجود ہے یہ اس لیے نظر آتا ہے اور اسی حد تک نظر آتا ہے جس حد تک اسے سمجھنا میسر آیا ہے اسے صرف ذہن کی آگاہ دیکھتی ہے۔ یہ ہمیں خارج میں یوں نظر آتے ہیں جیسے انہیں سر میں موجود آگاہ دیکھ رہی ہو۔ حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں۔ یہ بالکل آئینے میں نظر آنے والے عکس کی طرح ہے۔ آئینے سے باہر اس عکس کا کوئی تسلسل اور استقرار موجود نہیں۔ عقل اور اس کا استقرار اردو نونِ تخلیق ہیں اور اللہ ہی بہتر جاننے والا ہے۔ تاہم اس حقیقت کے سمجھنے والوں کی تعداد تاریخ میں ہمیشہ محدود رہی ہے۔ امام ربانی جیسے عظیم عالموں نے لکھا ہے کہ ہر سکا ہے کہ عوام الناس کو ان حقائق کی تعلیم دینا نامناسب ہو۔ لوگوں کی اکثریت غالباً ان کی تفہیم نہ کر پائے گی۔“

مولانا جامی نے اسی حقیقت کو قرآن کریم کی آیات روشنی میں اپنے جڑ بر کے مطابق اس طرح بیان کیا ہے ”اس کائنات میں جو کچھ ہے احساسات اور مشاہدات ہیں۔ یہ یا تو عکس کی مانند ہیں اور یا پھر سایوں کی طرح۔“ ہمارے دور میں یہ حقائق تجربے سے ثابت ہو چکے ہیں اور انہیں سائنس نے ہمارے سامنے لا کر رکھا ہے۔ کائنات کے محض سایہ اور التباس ہونے کی حقیقت کو سائنس نے تاریخ میں پہلی بار نہایت واضح اور کھلے انداز میں بیان کر دیا ہے۔

اس لیے اکیسویں صدی تاریخ انسانیت میں ایک اہم موڑ بن جائے گی۔ لوگوں میں الہیاتی حقائق کا فہم عام ہو جائے گا اور وہ جو کہ درجِ حق اللہ کی طرف رجوع کریں گے جو واحد مطلق ہستی ہے۔“ (۱)

ڈاکٹر ملک حسن اختر کی تحقیق بھی یہی بتاتی ہے اور وہ لکھتے ہیں کہ:

”سائنس دان بھی آہستہ آہستہ وحدت الوجود کی طرف آرہے ہیں، لہذا ابن عربی نے آج سے کئی سو سال پہلے ایک ایسا نظریہ پیش کیا جو سائنس دانوں کی تحقیق سے بھی ثابت ہو گیا ہے انہوں نے تحقیق کی داد یوں سے منہ موڑ لیا اور یہ کام غیروں کے سپرد کر دیا۔“ (۲)

ابن عربی کے نظریے وحدۃ الوجود کا مدعا محض یہ ہے کہ حقیقت میں صرف ذاتِ باری تعالیٰ کا وجود اصل اور ذاتی ہے۔ اس کے علاوہ کائنات اور اس کی کسی شے کی ہستی حقیقی اور ذاتی نہیں ہے۔ باقی تمام چیزیں صرف ان معنی میں موجود

۱۔ ہارون یحییٰ، کائنات، نظریہ وقت اور تقدیر، مترجمہ: ارشد علی رازوی، لاہور، ادارہ اسلامیات، ۲۰۰۲ء، ص ۶۱-۶۲

۲۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم فکر، ص ۹۶

ہیں کہ وہ ذات باری کی ہستی کے آثار اور پرتو ہیں، ذات باری کی ہستی سے علیحدہ ان کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔
ذیل میں، وحدۃ الوجود کے بارے میں، ابن عربی کی کتابوں سے اُن کے چند نمائندہ اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں تاکہ اُن کا تصور حقیقتِ مطلق واضح ہو سکے

☆ ”یہاں صرف دو چیزیں ہیں جن اور خلق خلق اپنی ذات عین کے اعتبار سے کثرت میں واحد ذات ہے اور جن اپنی ذات عین کے اعتبار سے الٰہی واحد ذات ہے جس کے اسماء اور نسبتیں کثیر ہیں۔“ (۱)

☆ ”وجود حقیقت واحد ہے اور اس کے برعکس جو بھی ہمیں حواس کے ذریعے محسوس ہوتا ہے مثلاً موجودات خارجی اور جو عقل سے معلوم ہوتا ہے مثلاً خدا اور عالم، جن اور خلق کی دوئی اور حقیقت، وجود کا تکثر و تعدد یا دوئی نہیں بلکہ جن اور خلق ایک ہی حقیقتِ فریدہ اور عین واحد کے دو پہلو ہیں۔ اگر اس پر جب وحدت سے نظر کیجیے تو اُسے جن پائے گا اور جن کیسے گا اور اگر جب کثرت سے دیکھیے تو خلق دیکھیے گا اور خلق کیسے گا۔“ (۲)

☆ ”ظہور پانے والی ہر شے جن تعالیٰ کے وجود کی تکلی سے ظاہر ہوئی ہے لہذا تمام اشیاء اُسی سے ہیں اور اُسی میں ہیں یعنی اس کے علم میں ہیں جو اس کی ذات کا عین ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں جمع، نامتناہی، مخلوقات کا جامع اور ان سب پر محیط ہے۔ مخلوقات اس کی ذاتِ سمندر کی سطح پر اُٹھنے والی لہروں کی طرح ہیں۔“ (۳)

☆ ”جو حقیقت واحد ہے، اس کی کوئی مثل ہے نہ ضد ہیں عارف کو نہ امکانی کو جو مفارقت اور کثرت کا مبداء ہے، معدوم دیکھتا ہے اور کوئی چیز نہیں پاتا مگر ذاتِ حق کہ عین وحدت ہے۔ بنا بریں یہاں غیر تو موجود ہی نہیں نہ کوئی اصل ہے نہ موصول، کوئی مہا نہیں ہے نہ مفارقت کیونکہ ہر شے جن تعالیٰ کی وحدتِ حقیقی کے عین میں فنا ہو گئی ہے سو دل کی آنکھوں سے دیکھنے والا عارف عین جن کے سوا کچھ نہیں دیکھتا۔“ (۴)

☆ ”مکانات اپنے عدمِ اصلی سے مجھے ہوتے ہیں اور وجودِ حقیقی سے بے بہرہ ہیں کیونکہ جن تعالیٰ کے وجود کے سوا اور کوئی وجود نہیں ہے اور وہی ہے جو ایمان کے اقتضا اور مکانات کی ذات کے مطابق ظہور کرتا ہے اور تعین پزیر ہوتا ہے چنانچہ تمام مکانات اور مخلوقات اس کی ذات کے تعینات، مظاہر اور مژگون ہیں اُسی کا وجود حقیقی اور وحدہ ہے۔“ (۵)

☆ ”پس عالم وجود ضد خدا کے سوا اور کچھ نہیں اور خدا کو خدا کے سوا کوئی شاعت نہیں کر سکتا اور اس حقیقت کو دہی دیکھ سکتا ہے جس نے بایزیدی کی طرح ”انا للہ“ اور ”سبائی“ کہا ہو۔“ (۶)

☆ ”محققین کے نزدیک یہ چیز ثابت ہے کہ صفی ہستی پر خداوند تعالیٰ کے سوا کوئی چیز موجود نہیں اور اگرچہ ہم بھی موجود ہیں تاہم ہمارا وجود اس کی وجہ سے ہے اور جو وجودِ غیر کی وجہ سے ہودہ عدم کے حکم میں ہوتا ہے۔“ (۷)

۱۔ محی الدین ابن عربی، فتوحات مکیہ، جلد ۳، مترجمہ صائم چشتی، فیصل آباد، علی برادران، ص ۵۳۵

۲۔ ابن عربی، فصوص الحکم، مترجمہ، حافظ برکت اللہ، ص ۷۹۔۸۸

۳۔ ایضاً ص ۸۸

۴۔ ایضاً ص ۹۳

۵۔ ایضاً ص ۱۷۲

۶۔ ابن عربی، فتوحات مکیہ، جلد اول، مترجمہ صائم چشتی، ص ۷۲۲

۷۔ ایضاً ص ۲۶۳

☆ ”اور اس کا وجود میں اس کی ذات ہے اور اس کی ذات کے اثبات کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں جبکہ اس کے علاوہ کسی چیز کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے پس وہ (چیز) موجود ہے اور اس کا وجود ذات کے علاوہ کچھ نہیں۔ ممکن واجب بالذات کا محتاج ہے اور واجب کے لیے ممکن کے علاوہ استثنائے ذاتی ہے اس کا نام الہ ہے اور اس کا تعلق اس کی ذات سے ہے اور تمام حقائق سے ہے خواہ ان کا وجود ہو یا عدم۔“ (۱)

☆ ”پس صرف اور صرف حق تعالیٰ کا وجود خالص باقی ہے جو عدم میں نہیں آیا اور جو وجود عدم سے آیا مطلب یہی الوجود ہے اور یہ وجود عالم ہے۔ حق یہ ہے کہ وجود حق تعالیٰ اور وجود عالم، دونوں وجودوں کے درمیان نہ تو علیحدگی ہے اور نہ امتداد مگر یہ ہم مقدر ہے جو علم کے لیے محال ہے اور اس سے کوئی چیز باقی نہیں مگر یہ کہ وجود مطلق و متعین اور وجود فاعل و مفعول۔ حقائق یہی کچھ عطا کرتے ہیں۔“ (۲)

یوں شیخ اکبر کے نزدیک:

”باری تعالیٰ کا سنات کا موجد ہے، مگر ایجاد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس نے ہستی اور وجود کو کائنات کی اصلی اور ذاتی صفت بنا دیا ہے جس سے ایجاد کے بعد واقع میں ایک ہستی سے دو ہستیاں ہو گئی ہیں۔ ایک کائنات کی ہستی جو باری تعالیٰ کی عطا کی ہوئی اور ایجاد کی ہوئی ہے، اور دوسری خود باری تعالیٰ کی ہستی جو نہ کسی کی ایجاد کی ہوئی ہے، نہ عطا کی ہوئی۔

ابن عربی کہتے ہیں کہ واقع میں اگر وجود ذات باری کے ساتھ خاص ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسری چیز کی اپنی صفت نہیں ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ کائنات کی حقیقی وجود و صفات اور احوال ہیں۔ ان کی ہستی کے معنی بھی یہی ہیں کہ ذات باری ایک خاص طرح موجود ہے اور یہ خاص طرح اس کا موجود ہونا بھی ان صفات اور احوال کا موجود ہونا ہے۔ ورنہ نہ تو وجود کی وحدت قائم رہ سکتی ہے نہ وجود ذات باری کے ساتھ خاص ہو سکتا ہے۔ اس میں کائنات کی صفات کی کوئی تخصیص نہیں، بلکہ خود ذات باری کی صفات کا بھی اپنا وجود نہیں ہو سکتا۔ ان کے موجود ہونے کے معنی بھی صرف ذات کا موجود ہونا ہے۔ شیخ نے اپنی فکر کے اس لازمی نتیجے کو تسلیم کر لیا ہے۔ وہ قائل ہیں کہ حقیقی موجود تھا ذات باری ہے۔

صفات ذات کے اعتبارات اور نسبتیں ہیں، ذات باری سے علیحدہ اس کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔ (۳)

ڈاکٹر محسن جہانگیری، ابن عربی کے تصور حقیقت مطلق پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:

”ابن عربی کا خیال یہ ہے کہ حقیقت وجود اصل ہے، تمام آثار کا خفاء ہے، بالذات واقع عدم ہے، خبر محض ہے، واحد ہے اور اس کی وحدت شخصی ہے نوعی نہیں، ذاتی ہے عددی نہیں، جملہ شرط سے آزاد ہے، حتیٰ کہ شرط اطلاق سے بھی، تمام قیام و سہ مطلق ہے حتیٰ کہ قید اطلاق سے بھی، علمائے معقولات نے کئی طبعی کے بارے میں جو کہا ہے بالکل اسی طرح یہاں بھی وجود واحد ہے، اور موجود یعنی موجودہ قائم بالذات جو حقیقت وجود کا پانے والا ہے۔ ”وجدان اشیئ نفسہ“ کی قبیل سے ہے اور واحد ہے۔ حقیقت وجود موجود مذکورہ معنی کے مطابق حق تعالیٰ سے عبارت ہے جو وجود صرف، وجود خالص اور وجود واجب ہے، خبر محض ہے اور تمام قیود و شرط سے ماوراء ہے۔ جملہ آثار کا بے خفاء ہے، پس

۱۔ ابن عربی، بحوالہ حیات، جلد اول، مترجمہ، صائم چشتی، ص ۱۵۷

۲۔ ابن عربی، انصوح الحکم، مترجمہ: حافظ برکت اللہ، ص ۲۴

۳۔ محمد عبدالسلام خان، ابن عربی کا نظریہ وحدت وجود مشمولہ نقوش، مرقآن نمبر جلد ۴، ص ۲۳۲

عالم ہستی میں صحیح معنوں میں بس ایک ہی حقیقت، ایک ہی وجود اور ایک ہی موجود ہے، اور وہ حق تعالیٰ کے سوا جو صرف اور موجود حقیقی کوئی نہیں۔ غرض یہ حقیقت بحث اور یہ حق واحد مخلوق و اطوار اور تجلیات اور تعینات میں ظاہر ہوتی ہے۔ مرتبہ عالم میں اسامہ اور ایمان تائید کے یزید میں، مرتبہ ذاتی اور مرتبہ خارج میں مظاہر ایمان اور موجودات خارجی میں ظہور کرتی ہے اور اس ظہور تجلی اور تعین و ظهور کے نتیجے میں کثرت پیدا ہوتی ہے اور عالم ظہور پذیر ہوتا ہے۔ پس حق ہی ہے اور خلق بھی، ظاہر بھی تحقق ہے اور مظاہر بھی، وحدت بھی درست ہے اور کثرت بھی القصہ وجود حق ذات وجود ہے اور موجود حقیقی۔ خلق کا وجود اس کی تجلیات اور ظہور کا نام ہے اور ظہور کا نام ہے۔ یہاں خلق بمعنی تجلی و ظہور ہے۔ ظاہر ایک ہے اور مظاہر کثیر۔ وحدت ذات اور حقیقت وجود میں پائی جاتی ہے جب کہ کثرت اس کی جلوہ گاہ یعنی مظاہر ہیں۔ (۱)

کثرت کے بارے میں ابن عربی کے خیالات سے بعض اصحاب نے از خود اس کے مہو مہو ہونے کا مفہوم اخذ کر لیا ہے اور یہ فیصلہ صادر کر دیا ہے کہ اس طرح چونکہ حق اور خلق، ظاہر اور مظاہر، رب اور عالم میں تمیز اٹھ جاتی ہے، لہذا یہ طول و اتساع اور کفر و الجاد ہے۔ جب کہ ایسا نہیں۔ ابن عربی کے نزدیک کثرت واقعتاً موجود ہے اور وجود عالم اپنے مرتبے میں متحقق ہے اور حق تعالیٰ کی ذات نے مرتبہ مطلق میں تنزل نہیں کیا اور مخلوق سے وحدت پیدا نہیں کی اور اس کا صیغہ نہیں بنا۔ لہذا ابن عربی لکھتے ہیں کہ:

”بندہ اور رب ہر ایک اپنی ذات کے لیے کمال وجود میں ساتھ ہیں۔ پس باوجود اس زیادتی اور کمی کے عہد ہمیشہ عہد اور رب ہمیشہ رب ہے۔“ (۲)

ابن عربی کے سخت ترین مخالف، ابن عربی جیسے بھی اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں کہ ابن عربی کے ہاں ظاہر اور مظاہر میں فرق موجود ہے:

”وجودی صوفیوں میں ابن عربی سب سے زیادہ اسلام کے قریب ہیں، کیونکہ وہ ظاہر و مظاہر میں تمیز کرتے ہیں اور ان عبادات کے بحالہ لے کا حکم دیتے ہیں جن کی تاکید اکثر مشائخ نے کی ہے۔“ (۳)

ابن عربی کا مدعا صرف یہ ہے کہ یہ کائنات اور اس کی کثرت اسی ذات مطلق کا غل ہے اور اس کثرت کا ظہور اسی ذات مطلق کا غل ہے اور اس کثرت کا ظہور اسی حقیقت مطلق کے ظہور سے ہے۔ ابن عربی جب حق اور خلق کو ایک دوسرے کا عین کہتے ہیں تو اس ”عین“ سے وہ لغوی معنی مراد نہیں لیتے؛ حضرت پیر سید مرعی ”شاہ صاحب کے ارشاد کے مطابق:

”لوگوں کو حضرت شیخ ابن عربی کی اس عبارت سے وہم ہوا ہے کہ اس سے خالق و مخلوق کا اتحاد لازم آتا ہے مگر شاہد اٹھا شیخ کی مراد ہرگز یہ نہیں کیونکہ لفظ عین کے دو معانی ہوتے ہیں، ایک یہ کہ کہا جائے کہ لفظ چیز اپنا عین ہے۔ مثلاً الانسان انسان اور دوسرے یہ کہ کسی چیز کا قیام اور تحقق اور چیز سے ہوا کہ اگر وہ نہ ہوتی تو اس کا وجود نہ ہوتا یعنی ماہ۔ الوجودیت اور یہاں شیخ نے بھی معنی لیے ہیں کہ اگر واجب الوجود کا خلق مخلوقات سے قطع تصور کیا جائے تو مخلوق کافی

۱۔ محسن چغتائی، ڈاکٹر، محمد الدین ابن عربی۔ حیات و آثار، بحر جبین، احمد جاوید، سکیل مرزا، ہور، ادارہ تفتاب اسلام، ۱۹۹۹ء، ص ۲۶۸-۲۶۹۔

۲۔ محمد الدین ابن عربی، فتوحات، جلد ۳، مترجمہ، سامعہ، ص ۱۱۳۔

۳۔ رسائل ابن عربی ج ۶، ص ۱۷۱۔

نفس کو کی وجود نہ ہوگا۔“ (۱)

طارق مجاہد لکھتے ہیں:

”یہاں یہ بات نظر میں رہنا چاہیے کہ صوفیہ کرام بالخصوص وجودی صوفیہ کی عینیت اور فلاسفہ کی عینیت میں فرق ہے۔
تاکد میں وحدت الوجود کو اس عینیت کی وجہ سے مخالف ہوا ہے۔ وجودی صوفیہ کے نزدیک کائنات میں ہر شے متعین
ہے اس لیے ہر شے غیر خدا ہے۔ اسی غیریت کی بنا پر کن دلو یا غذا اور خودی میں اتنا زیادہ پختہ ہوتا ہے۔“ (۲)

ابن عربی، نظریہ وحدۃ الوجود کی روشنی میں، ذاتِ باری تعالیٰ کے حوالے سے اپنا عقیدہ یوں بیان کرتے ہیں:
”وہ ہے اس کے ساتھ نہ نقل ہے نہ بعد، نہ فرق ہے نہ تحت، نہ قریب ہے نہ بعید نہ وحدت ہے نہ تقسیم نہ کیسے ہے نہ کہاں
ہے اور نہ کب اور نہ زمان ہے، نہ لحظہ نہ عمر، نہ ہستی ہے نہ جہان (جگہ)، وہ اب بھی وہی ہے جو وہ تھا، وہ احد ہے
وحدت ہے، وہ فرد ہے فردیت ہے۔ وہ اسم الاسماء کا مرکب نہیں۔ اس لیے کہ اس کا اسم بھی وہ (جو) ہے اور اس کا
مستی بھی وہ (جو) ہے۔“ (۳)

ظاہر ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ سے متعلق، علاحدہ اقبال اور تمام مسلمانوں کو اس تصور سے اتفاق ہے۔ کائنات کے
بارے میں ابن عربی کا عقیدہ یہ ہے کہ انھیں کائنات کی ہستی سے انکار نہیں، البتہ وہ اسے ذاتی اور اصلی نہیں تسلیم کرتے۔ ان
کے نزدیک کائنات ہمیں جس طرح محسوس ہوتی ہے، واقع میں وہ اسی طرح ہے، اس میں کسی قسم کا دھوکا اور فریب نہیں، نہ
کائنات سے متعلق ہمارے حواس کا علم کسی دھوکے یا التباس پر مبنی ہے، بلکہ ہمارے حواس کے ادراکات واقعی اور حقیقی ہیں۔
اگر کہیں ہمارے یہ ادراکات خلاف واقع یا ملتبس ہو جاتے ہیں تو اس کی وجہ حواس کی اپنی نااہلیت نہیں ہوتی، بلکہ خارجی
اسباب و عوامل انھیں متحمل اختلاف واقع بنا دیتے ہیں۔ لہذا وہ فرماتے ہیں:

”جب اللہ نے باعتبار اپنے اسماء حسنی کے چاہا، جس کی کوئی انتہا نہیں ہے کہ اسماء کے ایمان کو اور اگر چاہو تو کہو کہ اپنے
عین ایسے جامع مخلوق میں معائنہ کریں جو تمام شان اس کو باعث وجود سے متصف ہونے کے محیط ہو اور اس مخلوق کے
جامع سے اللہ کا سراوی کو ظاہر ہو۔ اللہ تعالیٰ نے تمام عالم کو شل ایک درست کی ہوئی صورت میں بنایا تھا جس میں
روح نعتی پس وہ آئینہ بنے جلا کے تھا اور حکم الہی کی شان یہ ہے کہ جب کسی محل کو درست کیا تو روح الہی قبول کرنے کو
مستعد ہو گیا اور اس کو اس میں بھونکنے کو تعبیر کیا ہے اور پھونکنا سوائے اس کے نہیں ہے کہ وہ درست کی ہوئی صورت
فیضانِ حقیقی و دائمی کے قبول کرنے کی جو ہمیشہ رہا اور جو ہمیشہ رہے گا، استعداد حاصل کر لیتی ہے۔

پس یہ امر آئینہ عالم کی جلا اور متصل کو متعین ہوا۔ پس آدم خود اس آئینہ کی جلا اور اس صورت کے بعض قوتی ہوئے، جس کو
صورت عالم کہتے ہیں اس صورت کو قوم کا اصطلاح میں انسان کبیر سے تعبیر کرتے ہیں اسی سے مظلوم ہوتا ہے کہ
اس عالم کی صورتوں کی اصل جو اس کے ادراک کے لیے قائل ہے، کیا ہے۔ پس اسی مذکور کا نام انسان اور غلیظ رکھا

۱۔ فیض احمد فیض، مولانا امجد مزمل، لاہور، پاکستان انٹرنیشنل پرنٹرز، ۱۹۸۵ء، ص ۶۸

۲۔ طارق مجاہد جمیلی، اہلناہ اسلام کی تفکیلی نو ایک اور مطالعہ مشمولہ: اقبالیات، جلد ۲۷، شمارہ ۱، جنوری۔ مارچ ۲۰۰۶ء، ص ۲۰

۳۔ ابن عربی، بالخصوص الکلم مترجمہ حافظ برکت اللہ، ص ۳۳۴

گیا۔ پھر سب اس کی عام خلقت کے جو مراد عالم کو شامل اور کل حقائق کو اس کے بخوی ہونے کے اس کو انسان کہتے ہیں اور وہ حق تعالیٰ کے لیے بمنزلہ انسانی یعنی مردم چشم کے ہے جس سے دیکھا جاتا ہے کہ اسی کو بصر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی واسطے اس کا نام انسان ہوا کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ نے اپنے خلق کی طرف نظری پھر ان پر رحم فرمایا۔ پس وہ حادث ازلی اور خلقت دائمی وابدی ہے اور وہ مکمل فاضل و برزخ ہے اور اسی کے وجود سے عالم پورا اور کامل ہوا۔“ (۱)

اس طرح ابن عربی کے خیال میں بس خدا ہی موجود تھا اور اس کے سوا کچھ نہ تھا۔ پھر جب اُس نے اپنے آپ کو دیکھنا چاہا تو کائنات کو خلق کر دیا اس میں اپنے آپ کو دیکھا۔ اُس نے اپنی مختلف صفات کو مختلف مظاہر میں ظاہر کیا۔ ابن عربی کے نزدیک انسان کی تخلیق اس طرح ہوئی کہ اُس کے وجود نے اپنے آپ اندر یہ استعداد پیدا کر لی۔ پھر انسان کائنات کی تمام مخلوقات میں اعلیٰ ترین ہستی قرار پایا کیونکہ اسی کے ذریعے ذات باری نے اپنے آپ کو دیکھا۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ جب ساری کائنات میں خدا کا جلوہ ہے تو پھر تمام اشیاء میں اُسی کی ذات جلوہ گر ہوئی مگر خدا کی ذات کا مظہر ہونے کے باوجود کوئی شے بھی مکمل طور پر اُس کی ذات کا اظہار نہیں کرتی کیونکہ وہ اپنے مختلف اسماء و صفات کے ذریعے کائنات کی مختلف چیزوں میں ظاہر ہوا ہے۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر شے میں کسی نہ کسی حد تک اللہ تعالیٰ کی ذات کا عکس موجود ہے۔

”عارف کامل وہی ہے جو ہر موجود کو حق تعالیٰ کا مظہر جانے اور سمجھنے کے حق تعالیٰ کی عبادت ہی ان میں ہوئی ہے اور اس سبب سے لوگوں نے ہر مظہر الٰہی کا نام الہ ان کے خاص نام کے ساتھ رکھا ہے اور وہ خاص نام یہ ہیں پھر یا درخت، یا حیوان یا انسان یا ستارہ، یہ نام ان کے تخصّص کے اعتبار سے ہیں۔“ (۲)

علامہ اقبال بھی اس نظام عالم کی اصل، خودی یعنی ”اتائے مطلق“ کو قرار دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ کائنات اپنے وجود میں ”اتائے مطلق“ کی مرہون منت ہے۔ یہ کائنات خدا سے نکلی ہے۔ (۳) اس طرح یہ کائنات خدا تو نہیں لیکن اُس سے جدا بھی نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ کائنات حقیقتِ مطلق ہی کی ذات و صفات کی تجلیات کا پرتو ہے؛ اس کے سوا کچھ نہیں۔

ہر چہ ی بیتی ز اسرار خودی است	بیکر ہستی ز آثار خودی است
آشکارا عالم پندار کرد	خوہشمن را چوں خودی بیدار کرد
غیر او پیدا است از اثبات او	صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او

۱۔ ابن عربی، فصوص الحکم، مترجم: حافظ برکت اللہ، ص ۱۶۳

۲۔ ایضاً، ص ۳۹۰

۳۔ دیکھیے ”اسرار خودی“ کی فصل

”در بیان اینکه اصل نظام عالم از خودی است و تسلسل حیات تعینات وجود براساس خودی انحصار دارد“، کلیات اقبال فارسی، ص ۱۲۔ ۱۳ نیز مقالہ ہذا باب نمبر ۴ میں ”وحدۃ الوجود“ کے مباحث بالخصوص صفحہ نمبر ۲۰ تا ۲۱ جہاں اس فصل پر تفصیلی بحث کی گئی ہے۔

در جہاں تخمِ خصومت کاشت است خویشمن را غیر خود پند است
سازد از خود میکہ اغیار را تا فزاید لذتِ پیکار (۱)

اقبال اپنے چوتھے خطبے ”انسانی خودی اس کی آزادی اور لافانییت“ میں لکھتے ہیں:

”مادہ کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کثیر خودیوں کی ایک ہستی ہے جن میں سے باہمی عمل اور میل بھول کے ایک خاص درجہء ارتباط پر پہنچنے کے بعد ایک برتر خودی جنم لیتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں کائنات کسی خارجی ہدایت کی طلب گار ہونے کی بجائے اپنی رہنمائی میں خود مکمل ہو جاتی ہے اور حقیقتِ اعلیٰ اس پر اپنے تمام اسرار کھول دیتی ہے اور یوں اپنی ماہیت کے انکشاف کا راستہ دکھا دیتی ہے۔ کثیر خودیوں سے برتر خودی کا لکنا برتر خودی کے وقار اور اس کی قدر میں کوئی کمی نہیں کرتا۔ کسی چیز کا مبادا اہم نہیں ہوتا بلکہ اس کی صلاحیت، موزونیت اور اس کی آخری رسائی یا مرتبہ زیادہ اہم ہوتا ہے۔ اگر ہم روحانی زندگی کی اساس خالص طبیعی بھی تسلیم کر لیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ اپنی پیدائش اور نشو و نما کے بنیاد عنصر میں جو میل ہو سکتی ہے۔ بروزی ارتقاء کا نظریہ رکھنے والوں کے دلائل کی روشنی میں ہمیں یہ تعلیم ملتی ہے کہ ارتقاء یافتہ شے اپنی ہستی کے اعتبار سے ایک پہلے سے عقل میں نہ آنے والی اور تا در حقیقت ہے جسے میکا کی انداز میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ یقیناً ارتقاء حیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے ذہن پر مادہ کی برتری ہوتی ہے۔ پھر جب ذہن قوت پکڑتا ہے تو وہ مادہ پر غلبہ کا رجحان حاصل کر لیتا ہے اور بالآخر وہ اس مادہ پر مکمل برتری حاصل کر کے مکمل طور پر خود بخیر ہو سکتا ہے۔ خالص طبیعی سطح کی ایسی کوئی شے نہیں جو محض مادیت سے عبارت ہو اور جو کسی ایسے حقیقی مرکب کی نمونہ کر سکے جسے ہم زندگی اور ذہن کہتے ہیں اور جیسے ذہن اور حواس کی آفرینش کے لیے ایک مادہ ہستی کی احتیاج ہو۔ مطلق خودی، جو مہسوپانے والی ہستی کا فطرت میں بروز کرتی ہے فطرت کے اندر ہے۔ قرآن یوں بیان کرتا ہے کہ ”مَعْلَاذِلْ دَالَاغْرُوَالظَاہِرُوَالْبَاطِنُ“ (۵۷-۳) وہ اوّل بھی ہے اور آخر بھی وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔“ (۲)

اسی طرح خطبہ سوم ”خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم“ میں فرماتے ہیں:

”میں نے حقیقت مطلقہ کو ”انا“ کے طور پر لیا ہے اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ انا نے مطلق سے اناؤں کا ہی مصدر ہو رہا ہے۔ انا نے مطلق کی حقیقی قدرت جس میں فکر اور عمل ایک ہی مفہوم رکھتے ہیں، انا کی اکائیوں کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جوہر کی میکا کی حرکت سے لے کر انسانی انا میں لگ کر آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور برتر انا کا انکشاف ہے۔ قدرت الہیہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے۔ تاہم انانیت کے اعتبار کے درجات ہیں۔ ہستی کے سارے سرگم میں انانیت کا سر بلند رنج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی پیمائش کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن عظیم انا نے مطلق کو انسان کی شہرگ سے بھی قریب قرار دیتا ہے۔ حیات الہیہ کے دواہی بھاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی

ہے۔“ (۱)

نیز وہ خطبہ دوم میں کہتے ہیں:

”قرآن کے الفاظ میں نفس مطلق فنی من الغلین ہے۔ اس کے لیے نفس غیر کوئی متقابل ذات نہیں ورنہ وہ ہمارے متناہی نفوس کی طرح ہوتا اور اسے بھی تعلق مکانی میں ذات غیر سے متقابل ہونا پڑتا۔ جسے ہم نفرت یا نفس غیر کہتے ہیں وہ تو حیات خداوندی میں محض ایک لمحہ گزرا ہے۔ اس کا ”میں ہونا“ تو خود مختصر، اساسی اور مطلق ہے۔ ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور ناممکن ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (۴۳:۱۱)

نہیں کوئی شے اس جیسی پھر بھی وہ سنتا ہے دیکھتا ہے۔

اب نفس، کردار کے بغیر ناقابل فہم ہے یعنی ایک یکساں طرز کے رویے کے بغیر۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ عالم نفرت مادے کا کوئی ذمیر نہیں ہے جو خلا میں واقع ہے بلکہ یہ حوادث کی ایک ترکیب ہے، کردار کا ایک منظم انداز ہے اور یوں نامیاتی طور پر نفس مطلق سے متعلق ہے۔ نفرت کا ذات الہی سے وہی تعلق ہے جو کردار کا نفس انسانی سے ہے۔ قرآن نے ایک دل آویز انداز میں اسے سنت اللہ قرار دیا ہے۔“ (۲)

یوں اقبال اور ابن عربی کے خیالات باہم مترادف دکھائی دیتے ہیں۔ ابن عربی نے ”فوتوحات مکیہ“ اور ”فصوص الحکم“ میں عقلی و نقلی دلائل کے ذریعے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ کائنات حق تعالیٰ کے اسما و صفات کی تجلی ہے۔ اقبال حق تعالیٰ کے لیے اگرچہ ”انائے مطلق“ کے الفاظ استعمال کرتے ہیں مگر پہنچے وہ بھی اسی نتیجے پر ہیں کہ یہ کائنات انائے مطلق ہی کی جلوہ گری ہے جو ہر آن نئی شان سے جلوہ گر ہوتی ہے۔ مادی سالمات کی میکا کی حرکت سے لے کر انسانی شعور کی آزادانہ حرکت تک، انائے مطلق ہی کا جلوہ یا تجلی ہے۔ یہ سب کچھ بذات خود کچھ نہیں۔ ہر تخلیق ایک ”انا“ ہے، ہر ”انا“ ایک آن اور ہر آن انائے مطلق یعنی حقیقت مطلق کی شان یا جلوہ گری ہے۔

اسلامی صوفیاء کی طرح، ابن عربی اور اقبال کے نزدیک بھی قلب انسانی ہی تجلی الہی کا مرکز ہے۔ انسان اپنے من (خودی) میں ڈوب کر اور اپنے نفس کو پہچان کر رب کو بھی پہچان سکتا ہے اور اپنی ذات کے مشاہدے سے، ذات الہی کا مشاہدہ بھی کر سکتا ہے۔ لہذا ابن عربی لکھتے ہیں:

”اور جب اس کی نسبت اس ذات کی طرف ہوئی جس سے وہ اس ذات کے سبب سے ظاہر ہوا ہے تو ہو متعجبی ہوا کہ کل چیزوں اسامہ اور صفات میں سوائے وجوب ذاتی کے اسی کی صورت پر ہو۔ کیونکہ وہ حادث کونج نہیں ہے اگرچہ یہ بھی در جب الوجود ہے لیکن اس کا وجود بغیر ہے غلبہ نہیں ہے۔ بھرتہ جالو کہ جب اس کا ظہور اسی کی صورت پر ہوا، جیسا کہ ہم نے تم کو اس سے کہا، تو اللہ تعالیٰ نے ہم لوگوں سے اپنی ذات کے علم کو حادث کے نظر پر محمول کیا چنانچہ رسول اللہ نے فرمایا کہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے پرووگار کو پہچانا اور خدا نے ذکر کیا ہے کہ ہم نے اپنی نشانیاں تم

اتحاد پر مگر بات اسلام، ص ۹۲

۲۔ ایضاً ص ۷۰

لوگوں میں دکھائی ہیں۔ پھر ہم لوگ اپنے نفس سے اس پر استدلال کرتے ہیں اور ہم لوگ اس کو کسی وصف سے متصف نہیں کرتے جب تک کہ ہم خود اس وصف سے متصف نہ ہوں سوائے وجود ذاتی کے جو خدا ہی کے ساتھ مختص ہے اور جب ہم نے اس کو اپنے صفات اور منشاء سے پہچانا تو ان سب چیزوں کی اس کی طرف نسبت کی جو ہماری طرف منسوب ہیں سوائے نقصانات کے جب ہم اسے مشاہدہ کریں تو اپنے ہی نفس کو مشاہدہ کرتے ہیں اور جب باری تعالیٰ ہم کو مشاہدہ کرتا ہے تو وہ اپنے ہی نفس کو مشاہدہ کرتا ہے۔“ (۱)

اقبال کا تصور بھی بعینہ یہی ہے۔ (۲) بلکہ اُن کے تو تمام تر فلسفے کی بنیاد یہی تصور ہے۔

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی

تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن (۳)

ان اشعار میں بھی ہے صرف انداز بیان کا فرق ہے۔

کرا جوئی چہ اور بچہ د تابی کہ او پیدا است تو زیر نقابی

تلاش او کنی جز خود نہ بینی تلاش خود کنی جز او نیابی (۴)

نہ اور اپنے نمودے ما کشودے

نہ مارا بے کشور او نمودے (۵)

ترا گفتم کہ ربط جان و تن چیست

سفر در خود کن و بگر کہ من چیست (۶)

مشو عافل کہ تو اورا اننی

چہ نادانی کہ سوئے خود نہ بینی (۷)

ابن عربی کے نزدیک انسانی نفس کے لیے ذاتِ باری تعالیٰ کا مکمل اور اک ممکن نہیں فرماتے ہیں:

”ہم لوگ اپنے وجود میں کس طرف محتاج ہیں اور بسبب ہمارے امکان کے میرا وجود اس پر موقوف ہے اور وہ میری حاجت کے مشل سے غنی ہے اور سب پر وہ ہے اسی واسطے اس کے لیے ازل اور قدم ہے۔ وہ جانتا ہے کہ استیاج کے

۱۔ ابن عربی، فصوص الحکم، مترجمہ حافظ برکت اللہ، ص ۱۷۰

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”خودی“ کے مباحث صفحہ ۲۲۳ تا ۲۲۹

۳۔ کلیاتِ اقبال، اردو میں، ص ۳۶

۴۔ کلیاتِ اقبال، فارسی میں، ص ۲۲۲

۵۔ ایضاً، ص ۵۵۲

۶۔ ایضاً، ص ۵۵۳

۷۔ ایضاً، ص ۵۵۴

سب سے وہ اپنے مانے والے سے حقیر ہے لیکن وجوب ذاتی میں، جو خاص خدا کے لیے ہے عالم کو کچھ حصہ نہیں ہے۔ پس وہ حق تعالیٰ کو یہ اعتبار وجوب ذاتی کے کبھی ادراک نہیں کر سکتا چنانچہ بندے اور خدا میں فرق یہ ہوا کہ بندہ خدا کا محتاج ہے اور اس کی مخلوق ہے جبکہ خدا اس کا محتاج نہیں ہے، وہ غنی ہے۔ نیز یہ کہ بندے میں خدا کی صفات نہیں ہیں، اس لیے جب وہ اسے جانتا ہے تو پوری طرح نہیں جان سکتا۔“ (۱)

اسی طرح ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

”حکماء و حقدین اور ارباب فکر و نظر اور متکلمین جنھوں نے نفس کی ماہیت اور حقیقت پر کلام کیا ہے تو ان میں سے کوئی شخص اس کی حقیقت پر آگاہ نہیں ہوا اور نظر نگری کبھی اس کی ماہیت کو دیکھ ہی نہیں سکتی اور جس نے نظر نگری سے اپنے نفس کی ماہیت کا ادراک چاہا اس کی مثال ایسی ہے کہ درم والے کو اس نے فرہ جانا اور بیڑم ترک جو سگنے کے قابل نہیں ہے اس نے جلانے کی نظر سے پھونکا۔“ (۲)

اسی طرح، ابن عربی کے نزدیک، ذات الہی کا مکمل ادراک عقلی انسانی کے بس میں نہیں، مگر وہ کہتے ہیں کہ وجدان (تحقیقی الہی) کے ذریعے، ذات الہی کا ادراک ممکن ہے۔ لہذا فرماتے ہیں:

”پس رسل علیہم السلام سے کوئی شخص زیادہ عقل والا نہیں ہے کیونکہ وہ معانی فیض کو جناب الہی سے خیر کی صورت میں لائے ہیں پھر جس کو عقل نے ثابت کیا ہے اس کو انھوں نے بھی ثابت کیا ہے اور جس میں کہ عقل مستقل کام نہیں کر سکتی اس میں انھوں نے اپنے ادراک کو وجدان سے بڑھایا بھی ہے اور عقل اس کو یکسر محال بھی نہیں جانتی بلکہ تجلی الہی میں وہ خود اس کا اقرار کرتی ہے اور جب تجلی سے وہ خالی ہوتی ہے تو اپنے مشاہدات میں متحیر رہتی ہے۔“ (۳)

علامہ اقبال بھی ابن عربی کی طرح یہی عقیدہ رکھتے ہیں کہ انسانی عقل کی اہمیت تو ہے مگر حقیقت مطلق کے ادراک تک اس کی رسائی ممکن نہیں۔ اس کے لیے تو وجدان کی ضرورت ہے۔ (۴)

وحدة الوجود (pantheism = حلول = اتحاد) کو ماننے والے لازماً جبر کو بھی مانتے ہیں کیونکہ یہ وحدة الوجود

(حلول = اتحاد) کا لازمی نتیجہ ہے۔ ابن عربی کے نظریہ وحدة الوجود کے حلول اور اتحاد (Pantheism) سے مختلف ہونے کا اندازہ اسی امر سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے کہ وہ جبری نہیں بلکہ قدری ہیں۔ وہ عمل کی اہمیت کا انکار نہیں کرتے۔ اُن کا ”انسان کامل“ مجبور محض نہیں بلکہ با اختیار ہے، ورنہ وہ تسخیر عالم کے قابل کہا نہیں جاسکتا ہے۔ حیرت ہے کہ ابن عربی کے وحدة الوجود کو حلول اور اتحاد کا مترادف جان کر انھیں ”زندیقی“ قرار دینے والے علماء نے یہ حقیقت کیوں فراموش کر دی:

ابن عربی لکھتے ہیں:

۱۔ ابن عربی، مضمون الحکم، مترجمہ: حافظ برکت اللہ، ص ۱۷۱

۲۔ ایضاً، ص ۲۷

۳۔ ایضاً، ص ۳۷

۴۔ دیکھیے مقالہ فناء، باب دوم میں ”وجدان“ کی بحث صفحہ ۱۹۰ تا ۱۹۵

”خلافت سوائے انسان کامل کے کسی کو صحیح نہیں ہے اور اس خلیفہ کی صورت ظاہری عالم اور صورت عالم سے نئی ہے اور اس کی صورت پہلی سے اسی واسطے اللہ نے اس کی شان میں کہا ہے کہ میں اس کی شہنائی اور بیچائی ہوتا ہوں اور یہیں کہا کہ میں ان کی چشم و گوش ہوتا ہوں۔ پس ان دونوں صورتوں میں فرق کر لو۔ اسی طرح وہ ہر موجود جو عالم میں بقدر بطور اس موجود کے ہوتا ہے مگر کسی کے لیے جوئی ظہور نہیں ہے جو خلیفہ کے لیے۔ پس مجموعی صفات کے ساتھ سوائے آدم کے کوئی فائز نہیں۔“ (۱)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

”جتنی چیزیں کہ عالم میں ہیں وہ بس انسان کامل کے زیرِ تفسیر ہیں اور جو اس کو جانتا ہے وہی جانتا ہے اور وہ جاننے والا انسان کامل ہے اور جو نہیں جانتا وہ نادان ہے۔“ (۲)

علامہ اقبال بھی، ابن عربی کی طرح، نظریہ جبر کے مخالف اور قدر کے قائل ہیں۔ اُن کے خیال میں اللہ نے بندے کو اپنی تقدیر خود بنالینے کا اختیار دیا ہے۔ اس اختیار کو استعمال کر کے بندہ، انسان کامل بن کر کائنات کو تغیر کر سکتا ہے۔ اُن کے نزدیک انسان خود مختار ہے اور اپنے اعمال کا خود مددگار ہے۔ (۳) اللہ تعالیٰ مختارِ کل ہے مگر وہ انسان کے ارادوں میں دخل انداز نہیں ہوتا بلکہ اُس نے خود اپنے آپ پر پابندی عاید کر لی ہے کہ وہ انسان کے اعمال کا تعین خود نہیں کرے گا اور تمام چیزوں کا علم رکھنے کے باوجود انسان کے اعمال کا پیشگی علم نہیں رکھے گا کیونکہ اس طرح انسان کے اعمال ملے ہو جائیں گے اور وہ مجبور محض بن کر رہ جائے گا۔ (۴)

اس طرح علمِ الہی اور مسئلہ جبر و قدر کے ضمن میں اقبال اور ابن عربی کے خیالات میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

’الشیء محسوس والخلق معقول‘ (۵)

یعنی حق تعالیٰ مدبرِ مدروس و محسوس (Percept) اور کائنات معنی و معقول (concept) ہے۔ مراد یہ کہ جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ حق ہی ہے، خلق تو صرف معقول یعنی ہمارے ذہن کی پیداوار ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے ساتویں خطبے ”کیا مذہب کا امکان ہے؟“ میں، ابن عربی کے اس قول کے ذریعے کانٹ کے انکار یا بعد الطبیعیات کی دلیل کو رد کیا ہے:

”کانٹ کے شے بذاتِ خود شے جیسی کہ ہمیں نظر آتی ہے کے بارے میں کانٹ کے نقطہ نظر میں ہی یا بعد الطبیعیات کے امکان کے بارے میں افسوس والے سوال کی صحیح نوعیت پوشیدہ ہے۔ مگر اس وقت کیا صورت حال ہوگی جب معاملہ اس کے الٹ ہو جیسا کہ کانٹ نے سمجھ رکھا ہے۔ عین کے عقیم مسلم صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا قول یلیغ ہے کہ خدا محسوس و مشہود اور کائنات ’معقول‘ ہے۔ ایک دوسرا مسلم صوفی، مفکر اور شاعر عراقی نظام ہائے مکاں اور نظام ہائے

۱۔ ابن عربی، فضول الحکم، مترجمہ: حافظ برکت اللہ، ص ۷۲-۷۳

۲۔ ایضاً ص ۳۹

۳۔ دیکھیے مقالہ بذاتِ باب دوم میں ”جبر و قدر“ کے مباحث ص ۲۵۰ تا ۲۹۳

۴۔ تہذیبِ فکر یا سوانح اسلام، ص ۱۳۲

۵۔ ابن عربی، فضول الحکم، مترجمہ: حافظ برکت اللہ، ص ۱۳۸

زماں کی کثرت پر اصرار کرتا ہے اور خود خدا کے اپنے زمان اور مکان کی بات کرتا ہے۔ یوں بھی ہو سکتا ہے کہ جسے ہم خارجی دینا کہتے ہیں محض ہماری عقل کی آفریدہ ہو اور انسانی تجربے کے کئی دوسرے مدارج بھی ہوں جو زمان و مکان کے دوسرے نظاموں نے کسی اور انداز میں ترتیب دے رکھے ہوں۔“ (۱)

اس طرح اقبال، ابن عربی کے اس نظریے کے ذریعے، کائنات کے انکار یا بعد الطبیعیات اور انکار خدا کی دلیل کو نہ صرف رد کرتے ہیں بلکہ اسے یا بعد الطبیعیات اور وجود باری تعالیٰ کے اثبات کی دلیل کے طور پر بھی استعمال کرتے ہیں۔ ابن عربی کا مذکورہ قول، اُن کی کتاب ”فصوص الحکم“ میں ہے۔ چنانچہ وہ فص ”ہودیہ“ کے تحت لکھتے ہیں:

”محقق حق تعالیٰ کی ذات ہر چھوٹے اور بڑے کا اصل سرچشمہ ہے اور چونکہ عہد سوائے ان اعضا اور قوی کے نہیں ہے لہذا ہم مطلق ستم میں مشہود ہے۔ پس مومنین اور کھونے اور پانے والوں کے نزدیک مطلق معقول اور حق محسوس و مشہود ہے اور ان دونوں فریقوں کے سوا جو لوگ ہیں ان کے نزدیک جو چیز منظور اور مشہود ہے وہ خلق ہے اور حق ایک عقلی چیز ہے جس کا خارج میں کوئی ظاہری حسی وجود نہیں۔ پس وہ لوگ بمنزلہ بیماری پانی کے ہیں اور گردہ اوّل جو حق کو محسوس و مشہود اور خلق کو معقول جانتے ہیں بمنزلہ اس پانی کے ہیں جسے پیاس بجھانے والا پانی کہا گیا جو پینے والے کے واسطے مزے دار ہے۔“ (۲)

میکس اکبر آبادی، ابن عربی کے اس قول کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

”ظاہر و باطن ہر دو کا ہونا اللہ ہی سے ہے اس کے سوا نہیں۔ یہ دکھائی دینے والا عالم جو خدا کا غیر محسوس ہوتا ہے جسے ماسوا کہتے ہیں، خدا کے علاوہ اور اس سے الگ نہیں ہے۔ غیریت اور کثرت جو محسوس ہوتی ہے وہ ہماری عقل کا کارنامہ ہے کہ ہم اسے خود بخود راہِ آراء و زاد و جد کا حامل سمجھ لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے آپ نے فرمایا کہ الحق محسوس و المطلق معقول جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ حق ہی ہے خلق تو صرف معقول یعنی ہمارے ذہن کی پیداوار ہے۔“ (۳)

یوں اقبال، ابن عربی کے اس نظریے کو، کہ اللہ تعالیٰ مجرد خیال، معقول یا عقلی انتزاع یعنی Concept نہیں بلکہ مدرك و محسوس یعنی Percept ہے، قبول کرتے ہوئے حقیقت مطلق کو مدرك و محسوس تسلیم کرتے ہیں اور کائنات کو اعتباری مانتے ہیں۔ یعنی یہ کائنات اور اس کی جملہ اشیاء حقیقی اور قائم بالذات نہیں بلکہ یہ اپنے ہونے میں باری تعالیٰ کے وجود کی محتاج ہیں۔ یہ از خود موجود نہیں۔

زمانش ہم مکانش اعتباری است

زمین و آسمانش اعتباری است (۴)

۱۔ تجلید فکریات اسلام، ص ۲۱۷

۲۔ ابن عربی، فصوص الحکم، مترجمہ حافظ برکت اللہ، ص ۱۵۰

۳۔ میکس اکبر آبادی، مجلس راز قدیم اور جدید، مشورہ نقوش، اقبال نمبر، ۱، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۳۱۶

۴۔ کلیات اقبال غازی، ص ۵۳۶

نیز فرماتے ہیں۔

ہے بزم ما تجلی ہاست بنگر
جہاں تا پید و او رہیداست بنگر (۱)

خطبہ سوم ”خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم“ میں فرماتے ہیں:

”وہ بنیادی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے متقابل کوئی غیر ذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی بعد مکانی موجود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اسلوبی نقطہ نظر سے تحقیق کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جس کا کوئی اقبال اور کوئی بعد ہو۔ کائنات کو ایسی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جاسکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو، کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے بالمتقابل پڑے ہوں۔ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ زمان و مکان اور مادہ خدا کی آزادانہ خلاق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی تفہیم کے عقلی پیرائے ہیں۔“ (۲)

مزید لکھتے ہیں:

”ایک بار معروف بزرگ حضرت بایزید بسطامی کے مریدوں میں تحقیق کا سوال سامنے آیا۔ ایک مرید نے فہم عامہ کے نقطہ نظر کے مطابق کہا:

”ایک ایسا لمحہ وقت تھا جب خدا ہی موجود تھا اور خدا کے سوا کچھ نہ تھا۔ جو آپ حضرت بایزید بسطامی نے فرمایا ”اب بھی تو وہی صورت ہے جو اس وقت تھی۔“

یہ مادی دنیا کوئی ایسا مواد نہیں جو خدا کے ساتھ ہمیشہ سے تھا اور خدا گویا غامضے پر بیٹھا اس پر عمل پیرا ہے۔ بلکہ اس کی حقیقی فطرت تو ایک مسلسل عمل کی ہے جسے فکر نے الگ تھلگ چیزوں کی کثرت میں بانٹ رکھا ہے۔“ (۳)

اقبال کائنات اور اس کے مظاہر کو ”باطل حق پیرہن“ کہتے ہیں۔

برسر این باطل حق پیرہن
تنج لا موجود اللہ مو بزن (۴)

”پیام شرق“ میں لکھتے ہیں۔

نم در رگب ایام زائیک محر ماست
این زیر و زبر چیست؟ فریب نظر ماست (۵)

۱۔ کلیات اقبال فارسی میں۔ ۵۵

۲۔ تجرید فکر یا ست اسلام میں ۸۶

۳۔ ایضاً میں ۸۶۔ ۸۷

۴۔ کلیات اقبال فارسی میں ۱۴۰

۵۔ ایضاً میں ۳۹۱

نیز ارغوانی حجاز میں رہا ہی ہے۔

تو اے ناواں! دل آگاہ دریاب

بخود مثلِ نیا مگاہ راہ دریاب

چہاں مومن کند پوشیدہ را فاش

ز لا موجود الا اللہ دریاب (۱)

یعنی کائنات میں حقیقی معنی میں صرف اور صرف ایک ہی ذات موجود ہے اور وہ اللہ ہے۔ وہی حقیقتِ مطلق اور واجب الوجود ہے۔ یہ کائنات حق تعالیٰ کی ذات و صفات کی مظہر ہے۔ اس کا وجود مستقل بالذات اور حقیقی نہیں بلکہ عطائے خداوندی ہے۔ اس کا وجود ظنی ہے جو بظاہر موجود مشہور ہے مگر اس پر وجود کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ بالفاظِ دیگر حقیقی وجود صرف اور صرف ذات واجب تعالیٰ کا ہے جبکہ کائنات اپنے وجود اور اپنی بقا کے لیے ہر آن اُس حقیقتِ مطلقہ کی محتاج ہے۔ یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے کہ اقبال اور ابن عربی جس کے مؤید ہیں اور جس کا حلول، اتحاد، ویدانت اور نوافل طوینیت سے کوئی تعلق نہیں۔ (۲)

شیخ مجدد الف ثانیؒ:

ابوالبرکات امام ربانی شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی، برصغیر کے عظیم صوفی بزرگ، مفکر اسلام اور مصلح دین ہیں۔ (۳) علامہ اقبال، حضرت مجدد الف ثانی کے بڑے معتقد اور آپؒ کی دینی و ملی خدمات کے معترف تھے۔ آپ کے دل میں شیخ احمد سرہندیؒ کے خیالات اور حاصل فکر کی بڑی قدر و منزلت تھی۔ وہ شیخ مجتہدؒ کی تجدیدِ دین بالخصوص اصلاح تصوف سے بیدار تھے۔ اقبال جب بھی اپنی تحریر میں حضرت مجدد الف ثانیؒ کا ذکر کرتے ہیں تو اُس میں حسن عقیدت اور جذبہٴ ادب و احترام کا رنگ نمایاں نظر آتا ہے۔

حاضر ہوا میں شیخ مجدد کی لحد پر وہ خاک کہ ہے زیرِ فلک مطلعِ انوار

اس خاک کے ذروں سے ہیں شرمندہ ستارے اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحبِ اسرار

گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے جس کے نقبِ گرم سے ہے گرمیِ احرار

وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہبان اللہ نے ہر وقت کیا جس کو خبردار (۴)

۱۔ کلیات اقبال قاری، ص ۹۵۱

۲۔ دیکھیے مقالہ ”باب دوم میں ”وحدۃ الوجود“ کے مباحث صفحہ ۱۳۹۵ تا ۱۳۹۷

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔

ابوالحسن علی مدنی، سید مولانا تارکِ دعوت و عزیمت، حصہ چہارم، کراچی، مجلس نشریات اسلام، بن غدارو

۴۔ کلیات اقبال اردو، ص ۳۸۸ تا ۳۸۹

اقبال نے جاوید نامہ میں اس تمنا کا اظہار کیا ہے کہ کاش میں شیخ احمد سرہندی کے عہد حیات میں ہوتا تاکہ اس کی نگاہ فکر و روحانی زندگی کا حقیقی جلوہ و جمال دیکھ سکتی۔

کاش بوئے در زمان احمدے
تاریدے بر سر در سرہے (۱)

اپنے ساتویں خطبہ ”کیا مذہب کا امکان ہے؟“ میں، اقبال نے شیخ مجتہد والف ثانی کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے انھیں سترہویں صدی عیسوی کا عظیم مذہبی مفکر اور اسلامی تصوف کا عظیم مصلح کہا ہے۔ (۲) سید سلیمان ندوی کے نام ۱۳- نومبر ۱۹۱۷ء کے ایک خط میں اقبال لکھتے ہیں:

”خوب نقشہ اند اور مجدد سرہندی میرے دل میں بہت بڑی عزت ہے۔ مگر انھوں نے آج یہ سلسلہ بھی جمیت کے رنگ میں رنگ کیا ہے یہی حال سلسلہ قادریہ کا ہے جس میں میں خوبیت رکھتا ہوں۔ حالانکہ حضرت حمی الدین کا مقصود اسلامی تصوف کو جمیت سے پاک کرنا تھا۔“ (۳)

حضرت مجدد الف ثانی ”اپنے تصور حقیقت مطلق میں ذات باری تعالیٰ کی کامل ماورایت اور اپنے پیش کردہ نظریہ وحدۃ الشہود کے قائل ہیں۔ شیخ مجدد، وحدۃ الشہود کے سب سے بڑے داعی، شارح اور مبلغ ہیں۔ نظریہ وحدۃ الشہود کو ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کا رد عمل سمجھا جاتا ہے۔ وحدۃ الوجود کا مطلب ہے وجود کا ایک ہونا۔ اور اس کا اصطلاحی مفہوم ہے کہ سائر کچھ یہ اعتقاد رکھے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے۔ اس ذات کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں، تمام اشیا باوجود غیر موجود ہونے کے اس ایک وجود کے مظاہر اور اشکال یا تعینات ہیں۔ (۴) جبکہ وحدۃ الشہود کا مطلب یہ ہے کہ مشاہدہ میں صرف ایک ہی ذات ہے۔ دیگر موجودات معدوم نہیں ہیں بلکہ موجود ہیں البتہ مشاہدہ میں صرف ایک ہی ذات ہے جس طرح دن کی روشنی میں ستارے نظر نہیں آتے جبکہ وہ موجود ہوتے ہیں اسی طرح باقی چیزیں موجود ہونے کے باوجود مشاہدہ میں نہیں ہیں۔ (۵) ڈاکٹر عبدالحق انصاری، وحدۃ الشہود کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

”شیخ مجتہد کے فلسفہ کے مطابق وحدۃ الشہود کا بنیادی تصور یہ ہے کہ خدا کائنات سے بالکل مختلف اور یکساں غیر ایک وجود ہے جو کسی بھی مفہوم میں کائنات کے ساتھ متحد نہیں اور نہ ہی ان دونوں میں کوئی چیز مشترک ہے۔“ (۶)

زیر نظر تحقیق میں یہ حقیقت واضح ہو چکی ہے کہ ابن عربیؒ کے پیش کردہ اسلامی وحدۃ الوجود کا مدعا بھی ہرگز اتحاد اور حلول نہیں۔ حضرت مجتہد والف ثانی بھی وحدۃ الوجود کی انھیں توجیہات کے خلاف ہیں جو اسے حلول و اتحاد سے جا ملاتا ہیں،

۱- کلیات اقبال اردو میں ۳۱ء

۲- تجدید فکریات اسلام، ص ۲۲۷-۲۲۸

۳- محمد اقبال، اقبال نامہ، جلد اول، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، ص ۹۷

۴- محمد شفاق تھامری، مفتی، ”صوفیہ کا تصور اللہ“ مشورۃ نقوش، قرآن نمبر، ج ۳، ص ۱۶۸

۵- ایضاً ص ۱۸۲

ورنہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں، صرف لفظی نزاع ہے۔ شیخ محمدؒ کی اپنی تحریریں (مکتوبات) اور مقتدر علماء کی تلیق اسی نتیجے پر پہنچاتی ہے۔ امام ربانی خود لکھتے ہیں کہ:

”جاننا چاہیے۔ کہ صوفیہ طبع میں سے جو لوگ وحدت وجود کے قائل ہیں۔ اور اشیاء کو مبین حق جانتے ہیں۔ اور ہر اوست کا حکم کرتے ہیں۔ اُن کی یہ مراد نہیں اشیاء حق تعالیٰ کے ساتھ متحد ہیں۔ اور تنزیہی منزل کے تفسیر مکنی ہے۔ اور واجب ممکن ہو گیا ہے۔ اور بظہور چون میں آ گیا ہے۔ کہ یہ سب کلمہ والہا اور گمراہی و زندقہ ہے۔ وہاں نہ اتحاد ہے نہ فیثیت نہ حزل نہ تفسیر۔ فہو شکارہ لان من کان شکارہ منہ لان یخیر بذا لہ فی صفا بذا لہ فی انسہ فی تھذو و صلا لہ لوان۔ اللہ تعالیٰ اب بھی و بیاہی ہے جیسے کہ پہلے تھا پاک ہے وہ مالک جو موجودات کے محدث سے ذات و صفات و اسماء میں حشر نہیں ہوتا۔

حق تعالیٰ اپنی اسی صرافت و اطلاقی پر ہے۔ وجوب کی بلندی سے امکان کی ہستی کی طرف نہیں آیا۔ بلکہ ہر اوست کے معنی ہیں۔ کہ اشیاء نہیں ہیں۔ اور حق تعالیٰ موجود ہے۔ منصور نے جو نا لحن کہا۔ اس کی مراد یہ نہیں کہ میں حق ہوں اور حق کے ساتھ متحد ہوں۔ کہ یہ کلمہ ہے اور اس کے قتل کا موجب ہے۔ بلکہ اس کے قول کے یہ معنی ہیں۔ کہ میں نہیں ہوں۔ اور حق تعالیٰ موجود ہے۔

ماصل کلام یہ کہ صوفیہ اشیاء کو حق تعالیٰ کے ظہورات جانتے ہیں۔ اور حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کے آئینے خیال کرتے ہیں بغیر اس بات کے کہ ان میں کسی قسم کا تنزل اور تغیر و تبدل ہو۔ جس طرح کسی شخص کا سایہ دراز ہو جائے۔ تو نہیں کہہ سکتے کہ وہ سایہ اس شخص کے ساتھ متحد ہے اور عنیت کی نسبت رکھتا ہے۔ یا وہ شخص تنزل کر کے ظل کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ بلکہ وہ شخص اپنی صرافت و اصالت پر ہے۔ اور تنزل و تغیر کی آمیزش کے بغیر ظل اس سے وجود میں آیا ہے ہاں بعض اوقات اُن لوگوں کی نظر میں جن کو اس شخص سے محبت ہوتی ہے۔ کمال محبت کے باعث سایہ کا وجود محسوس ہو جاتا ہے۔ اور شخص کے بغیر ان کو کچھ مشہور نہیں ہوتا۔ اس وقت اگر یہ کہہ دیں کہ ظل عین شخص ہے۔ یعنی ظل معدوم ہے۔ اور موجود ہی شخص ہے۔ تو ہو سکتا ہے۔ اس حقیقت سے ثابت ہوا کہ اشیاء صوفیہ کے نزدیک حق تعالیٰ کے ظہورات ہیں۔ نہ حق تعالیٰ کا عین ہیں اشیاء حق تعالیٰ سے ہو گئے۔

پس ان کے کلام ہر اوست کے معنی ہر اوست ہو گئے جو علماء کرام کے نزدیک عثار ہیں اور درحقیقت علماء کرام اور صوفیہ عقائم کے درمیان کوئی نزاع ثابت نہ ہوگی۔ اور دونوں قولوں کا مآل ایک ہی ہوگا۔ الہیہ اس قدر فرق ہے کہ صوفیہ اشیاء کو حق تعالیٰ کے ظہورات کہتے ہیں اور علماء اس لفظ سے بھی کنارہ کرتے ہیں۔ تاکہ طول و اتحاد کا دم نہ پایا جائے۔ پس صوفیہ جو وحدت وجود کے قائل ہیں۔ حق پر ہیں۔ اور علماء بھی جو کثرت وجود کا حکم کرتے ہیں۔ حق پر ہیں۔ صوفیہ کے احوال کے مناسب وحدت ہے۔ اور علماء کے حال کے مناسب کثرت ہے۔ کیونکہ شراخ کی بنا کثرت پر ہے۔ اور احکام کا چھ اچھا ہونا کثرت پر موقوف ہے۔ اور انبیاء علیہم السلام کی وحی اور آخرت کا ثواب و طراب اسی کثرت سے تعلق رکھتا ہے۔ اور جب حق تعالیٰ فَا خَبِثَتْ اَنْ اَعْرِفَ (میں چاہتا ہوں کہ پہچان جاؤں) کے

موافق کثرت کو چاہتا اور ظہور کو درست رکھتا ہے تو اس مرتبہ کا باقی رکھنا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ اس مرتبہ کی ترتیب حق تعالیٰ کو محبوب اور پسندیدہ ہے۔ سلطان ذی شان کے لیے نوکروں کا کردار کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس کی عظمت و کبریا کے لیے ذلت و احتیاج اور انکسار درکار ہے۔ وحدت وجود کا معاملہ اگرچہ حقیقت کی طرح ہے۔ اور کثرت کا معاملہ اس کے مقابلہ میں مجاز کی طرح اسی، واسطے اُس عالم کو عام حقیقت کہتے ہیں اور اس عالم کو عالم مجاز۔ لیکن چونکہ ظہور اس حق تعالیٰ کو محبوب اور پسندیدہ ہیں اور داعی اور اپدی بھاشیاء کو عطا فرمائی ہے۔ اور قدرت کو سکنت کے لہاق میں ظاہر کیا ہے اور اسباب کو اپنے فعل کا روپوش بنایا ہے۔ اس لیے وہ حقیقت کو یا مترک کہے اور یہ مجاز متعارف و مشہور ہے۔ نقطہ جواز اگرچہ حقیقت کی طرح ہے۔ ار وہ دائرہ جو اس نقطہ سے پیدا ہوا ہے مجاز کی مانند ہے لیکن اس کی حقیقت مترک کہے۔ اور جو متعارف ہے۔ وہ مجازی ہے۔“ (۱)

اس مکتوب کے غائر مطالعہ سے یہی حقیقت سامنے آتی ہے کہ حضرت مجدد الف ثانی حقیقی اسلامی وحدۃ الوجود کے ہرگز مخالف نہیں نیز وجود شہود میں صرف لفظی فرق ہے۔ ان میں کوئی مشابہاتی نزاع اور اختلاف موجود نہیں۔ اس خط میں شیخ مجدد، جنہیں لوگ وحدۃ الوجود کا مخالف قرار دیتے ہیں، خود، وحدۃ الوجود پر کیے جانے والے اعتراضات رد کرتے ہوئے اس مسلک کی درست تشریح کر رہے ہیں اور بتا رہے ہیں کہ لوگ دجودیوں کے الفاظ اور پیرایہ سے غلط معنی اخذ کرتے ہیں۔ زیر نظر مکتوب میں یہ حقیقت بھی واضح ہوتی ہے کہ امام ربانی وحدۃ الوجود کو روحانی ارتقاء کا ایک مقام قرار دیتے ہیں اور اسے غلط نہیں کہتے۔ وہ خود بھی ایک طویل مدت تک اس دریاے وحدت میں غوطہ خودی کر کے تائب موتی نکالتے رہے۔ وہ اپنے والد محترم کی سیر وجودی کا ذکر کرتے ہیں اور انہیں غلط نہیں کہتے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ شیخ مجدد روحانی ارتقاء کی منزل پس لے کر تے ہوئے اس سے اگلے مقام یعنی شہود پر پہنچ گئے جو وجود سے بہتر تھا۔ دراصل بات یہ ہے کہ:

”اکبری و درادرائی میں جہاں صوفیا اور غنائے وحدۃ الوجود کی تفسیرات سے مسلمانوں میں جو غلط فہمیاں پھیلا رکھی تھیں اور اس سے اتحاد و طول اور ہر شے کے خدا ہونے کی باتیں عام کر رکھی تھیں اور ان سے لوگوں کو بچانے کے لیے انہوں نے اس اصطلاح وحدۃ الوجود ہی کو بدل دیا اور اس کی جگہ وحدۃ الشہود کی اصطلاح کو رائج کر دی جس کا مقصود وہی ہے جو تفسیر وجودی صوفیا کہتے ہیں۔ جہاں تک ہر شے کے پس پردہ نور خدا کے تخلیقی ہونے کا تعلق ہے دونوں نے ایک ہی شے کا مشاہدہ کیا ہے۔ فرق مشاہدہ میں نہیں فرق اور مشاہدہ کی علمی تعبیر میں ہے۔ وجودی یہ کہتے ہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی جن صفات کا اشیاء میں انہوں نے مشاہدہ کیا ہے وہ ذات سے الگ نہیں۔ وہ انہیں ظہور ذات (یعنی ذات) کہتے ہیں۔ جب کہ شہودی صفات کو ذات کے ظہور کی بجائے انہیں ذات کامل کہتے ہیں۔ مقصود دونوں کا ایک ہی ہے صرف لفظی فرق ہے۔“ (۲)

حضرت مجدد الف ثانی ارتقاء سلوک کے تین مراحل طے کر کے دجود سے شہود یعنی وحدت سے ابدیت کی منزل

۱۔ مکتوب امام ربانی و ترجمہ قاضی عالم الدین، لاہور، ادارہ اسلامیات، سن ندارد، دفتر دوم، مکتوب نمبر ۴۳، ص ۱۵۳۔ ۱۶۰

نیز دیکھیے کتاب ہذا، دفتر دوم، مکتوب نمبر ۲۰۔ ۳۰

۲۔ الف۔ د۔ ضم اقبال اور مسئلہ وحدت الوجود ص ۸۷

نک پہنچے ہیں۔ اس روحانی ارتقا کے مدارج کا ذکر وہ اپنے ایک خط میں یوں کرتے ہیں:

”فقیر کا اعتقاد انہی تین سے اہل توحید کا مشرب تھا۔ اور فقیر کے والد بزرگوار قدس سرہ بظاہر ایسا مشرب پر ہوئے ہیں۔ اور باطن میں پوری پوری نگرانی حاصل ہونے کے باوجود مرجہ بے کئی کی جانب رکھتے تھے۔ ان کا احتمال ہمیشہ اسی طریق پر رہا۔ اور اس مضمون کے موافق فقیر کا بیٹا آدھا فقیہ ہوتا ہے۔ فقیر کو اس مشرب سے از روئے علم کے بہت فائدہ اور بڑی لذت حاصل تھی۔ یہاں تک کہ حق تعالیٰ نے محض اپنے کرم سے ارشاد و ہدایت کی بناء والے حقائق و معارف کو جاننے والے۔ پسندیدہ و مین کی تائید کرنے والے ہمارے شیخ اور مولے اور قبلہ حضرت خواجہ محمد باقی قدس سرہ کی خدمت و صحبت نصیب کی۔ اور انھوں نے فقیر کو طریقہ علیہ تفتیشیہ تعلیم فرمایا۔ اور اس مسکین کے حال زار پر بڑی توجہ فرمائی۔

اس طریقہ علیہ کی مشق کے بعد تھوڑی مدت میں توجہ وجودی منکشف ہو گئی۔ اور اس کشف میں حد سے بڑھ کر زیادتی پیدا ہوئی اور اس مقام کے علوم و معارف بہت ظاہر ہوئے اور اس مرجہ کے واقفیت میں سے شائد ہی کوئی دقیقہ رہ گیا ہو۔ جس کو فقیر پر منکشف نہ کیا ہو۔ اور شیخ محمد بن الدین ابن عربی کے معارف کے واقفیت کو جیسے کہ چاہے ظاہر فرمایا۔ اور تحقیقی ذاتی جس کو صاحب فصوص نے بیان فرمایا ہے اور اس کے سوا عروج کی نہایت نہیں جانتا۔ اور اس تجلی کی شان میں کہتا ہے۔ وَمَا بَعْدَ هَذَا إِلَّا الْعَدَمُ الْفُضُولُ۔ اس کے مابعد عدم محض کے سوا کچھ نہیں۔ فقیر اس تجلی سے بھی شرف ہوا۔ اور اس تجلی کے علوم و معارف بھی جن کو شیخ حاتم الولاہی سے مخصوص جانتا ہے۔ مفصل معلوم ہے اور شکر وقت اور غلبہ حال اس توحید میں اس درجے تک پہنچا کہ بعض عربیوں میں جو حضرت خواجہ قدس سرہ کی خدمت میں لکھے تھے۔ ان دو بیتوں کو جو سراسر شکر ہیں لکھا تھا۔

اے دریا کیس شریعتِ ملتِ اہمائی است ملتِ ما کافری و ملتِ ترسائی است
کفر و ایمان زلف و روئے آں پری زیبائی است کفر و ایمان ہر دو اندر راہ ما یکنائی است

ترجمہ

یہ شریعتِ احمقوں کا ہے طریقہ سر نہر ایک مذہب ہے ہمارا کافروں کے دین پر
زلف اور زو اُس پری کا کفر اور ایمان ہے کفر اور ایمان ہمارے راہ میں یکسان ہے
اور یہ حال بہت مدت تک رہا اور مہینوں سے سالوں تک نوبت پہنچ گئی۔ ناگاہ حق تعالیٰ کی عنایت و بیجاہت در سبب غیب سے میدانِ غلور میں آئی۔ اور بے چوٹی اور بے چھوٹی کے چہرہ ڈھانپنے والے پر وہ کود کر دیا۔ وہ پہلے علوم جو اتحاد اور وحدت و جوگی خرد دیتے تھے زائل ہونے لگے۔ اور احاطہ اور سرایان اور قرب اور عنایت و اجابہ جو اس مقام میں ظاہر ہوئی تھی۔ پوشیدہ ہو گئی۔ اور یقینی طور پر معلوم ہو گیا کہ حق تعالیٰ کے علوم کے ساتھ ان مذکورہ نسبتوں سے کوئی بھی نسبت ثابت نہیں۔ حق تعالیٰ ان کی کوشش کی جزا دیوے اور حق تعالیٰ کسی چیز سے حمد نہیں ہے۔ خدا خدا ہے۔ اور عالمِ عالم۔ حق تعالیٰ بچوں و بچکون ہے۔ اور عالم سراسر چوٹی اور بچکونی کے وارغ سے و انداز ہے۔ بچوں کو چن کا مین نہیں کر سکتے۔

واجب ممکن کا عین اور قدیم عادت کا عین ہرگز نہیں ہو سکتا۔ معنی عدم جائز عدم کا عین نہیں بن سکتا۔ حقائق کا انقلاب عقل اور شرعی طور پر محال ہے۔ اور ایک کو دوسرے پر حمل کرنے کا ثبوت کلی طور پر ممتنع ہے۔

تجب ہے کہ شیخی الدین اور اس کے تابعہ احق تعالیٰ کی ذات کو محمول مطلق کہتے ہیں۔ اور کسی حکم کے ساتھ اس کو محمول علیہ نہیں جانتے ہیں۔ اور باوجود اس کے احاطہ ذاتی اور قرب اور صفیت ذاتی ثابت کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ حکم حق تعالیٰ کی ذات پر ہے۔

پس بہتر وہی ہے جو علماء اہل سنت و جماعت نے بیان کیا ہے کہ قرب علمی اور احاطہ علمی ہے۔ اور توحید و جدوی کے مشرب کے مخالف علوم و معارف کے حاصل ہونے کے وقت یہ فقیر بہت بے قرار ہوا۔ کیونکہ اس توحید سے بڑھ کر اور کوئی اعلیٰ مرتبہ جانتا تھا۔ اور عاجزی اور زاری سے دعا کرتا تھا کہ یہ معرفت نازل نہ ہو جائے یہاں تک کہ سارے حجاب سامنے سے زائل ہو گئے۔ اور کما حقہ حقیقت منکشف ہو گئی۔ اور معلوم ہو گیا کہ عالم ہر چند صفاتی کمالات کا آئینہ اور اسے ظنورات کا جلوہ گر ہے۔ لیکن مظہر ظاہر کا عین علّی اصل کا عین نہیں ہے۔ جیسے کہ توحید و جدوی والوں کا مذہب ہے۔ (۱)

اس طرح حضرت مجتہد الف ثانی مقام وجود سے مقام شہود تک پہنچے ہیں اور پہلے مقام یعنی وحدۃ الوجود کی تعلیل یا مذمت نہیں کی۔ شیخ مجدد نے جو جدوی کی جگہ شہود کی اصطلاح استعمال کی ہے تو یہ اُن کے دور کا تقاضا تھا کہ جب جاہل اور نام نہاد صوفیاء وحدۃ الوجود کی غلط تعبیر و تشریح کر کے اسے طول و اتحاد کا مترادف قرار دے رہے تھے۔ (۲) اور یوں توحید کی پاکیزہ نفا کو کھد کر رہے تھے۔ امام ربانی نے وحدۃ الوجود کی بجائے وحدۃ الشہود کی اصطلاح استعمال کرتے ہوئے وحدۃ الوجود کی درست تعبیر و تشریح کر کے اس عمل کو رد کئے میں اہم کردار ادا کیا، ورنہ ان دونوں نظریات میں کوئی بنیادی اختلاف موجود نہیں ہے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ بھی اسی نتیجے پر پہنچتے ہیں، لہذا فرماتے ہیں:

”جاننا چاہیے کہ سابقہ تحقیق سے واضح ہوا کہ صوفیہ جو کلام ہمراہ اوست کے قائل ہیں عالم کو حق تعالیٰ کے ساتھ متحد نہیں جانتے اور طول و صریان ثابت نہیں کرتے بلکہ ظہور ظلیت کے اعتبار سے حمل کرتے ہیں نہ وجود و حقیق کے اعتبار سے۔ اگرچہ ان کی ظاہر عبارت سے اتحاد و جدوی کا وہم گزرتا ہے لیکن ہرگز ان کی یہ مراد نہیں کیونکہ یہ کفر و الخاد ہے جب ایک دوسرے پر حمل کرتا یا اعتبار ظہور کے ہے نہ باعتبار وجود کے تو پھر ہمراہ اوست کے معنی ہمراہ اوست ہیں کیونکہ شیخ کا عمل اس شے سے پیدا ہوتا ہے اگرچہ غلبہ حال میں ہمراہ اوست کہتے ہیں لیکن درحقیقت اس عبارت سے ان کی مراد ہمراہ اوست ہے۔“ (۳)

اس طرح شیخ مجتہد کے نزدیک:

”پس صوفیہ جو وحدت وجود کے قائل ہیں حق پر ہیں اور علماء جو کثرت وجود کا حکم کرتے ہیں حق پر ہیں۔ صوفیاء کے احوال

۱۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب ۳۱، ص ۷۳۔ ۷۶

۲۔ آج بھی کچھ لوگ اسی تعبیر و تشریح کا سہارا لے کر وحدۃ الوجود اور اسلامی تصوف کے خلاف غلط فہمیاں پھیلا رہے ہیں۔

۳۔ مکتوب امام ربانی، دفتر سوم۔

کے مناسب وحدت ہے اور علماء کے حال کے مناسب کثرت ہے کیونکہ شرائع کی بنا پر ہے اور احکام کا جدا جدا ہونا کثرت پر موقوف ہے انبیاء علیہا الصلوٰۃ والسلام کی دعوت اور آخرت کا ثواب کثرت پر موقوف ہے۔ (۱)

مقتدر علماء اور صوفی کی تحقیق و تشریح بھی اس نتیجے پر پہنچاتی ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں کوئی مقصدی اور مشاہداتی اختلاف نہیں ہے، اگر کچھ اختلاف ہے تو لفظی اور بیانیہ بیان کا اختلاف ہے۔ لہذا حضرت عبدالحق محدث دہلوی ”رسالۃ وجود و شہود“ میں، حضرت شاہ ولی اللہ ”مکتوب مدنی“ میں، حضرت شاہ اسماعیل شہید ”عہدات“ میں اور مولانا اشرف علی تھانوی ”الکشف“ میں وجود و شہود کی اصطلاحات پر روشنی ڈالنے کے بعد ان میں تطبیق پیدا کرتے ہیں اور اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ان دونوں کا مقصود ایک ہی ہے صرف لفظی نزاع ہے۔ لہذا حضرت شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:

”وہی صحیح سے اور اک ہوتا ہے کہ وجود ایک شے ہے قائم بنفسہ اور مقوم بغیرہ۔ یہ وجود منقطع ہے، جو موصوفہ موجودات اختیار کر لیتا ہے۔ اُس وجود میں خزلات واقع ہوتے ہیں۔ وجود منقطع کے خزلات دو قسم کے ہیں ایک علی دوسرے یعنی اس کے پہلے و خزلات تو علی ہیں اور بعد کے یعنی۔ وجود منقطع کا پہلا خزل تجلی بنفسہ ہے۔ یہ ایک ایسی کلی شان ہے جس میں اجمالاً سب کچھ موجود ہے۔ دوسرا خزل تفصیلی ہے جس میں خزل اولی کے اجمال کی تفصیل ہوتی ہے۔ خزلات علی کے بعد خزلات یعنی شروع ہوتے ہیں۔ ان میں اجمال نہیں ہو سکتا بلکہ تفصیل لازم ہے۔ صوفیہ کے نزدیک حقائق ممکنات تسلیات و شہیون و اعتبارات ہیں اسی وجود منقطع کے پس جس وقت وہ بہ حیثیت ”حلیس“ کے جانا جاتا ہے تو وہ ممکن ہوتا ہے اور جب وہ بہ حیثیت ”حلیس“ کے جانا جاتا ہے تو وہ واجب ہوتا ہے۔ مثلاً موسم جس سے انسان، گھوڑے اور گدھے کی مختلف صورتیں بنائی گئیں، لیکن وہ موسم بحال خود موجود ہے، اسی نے مختلف صورتیں اختیار کر لی ہیں۔ یہ صورتیں فقط تماشائی ہیں۔ ان کا وجود موسم کا غیر نہیں۔

وجود منقطع محسوس اور معقول میں مشترک ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کی بنا پر وہ محدود کم کا غیر ہے۔ وہ وجود لا بشرط شے ہے۔ وہ ہیوتی ہے تمام موجودات کا۔ دوسرے مرتبہ میں وہ وجود بشرط لا ہے جیسے انسان اور فرس اور تیسرے مرتبہ میں وہ وجود بشرط شے ہے جسے اسطر اور بھی وحدت وجود ہے۔

جس چیز کا نام وحدت شہود ہے، وہ یہ ہے کہ اسامیوں میں عکس ہو گئے ہیں اعداد متقابلہ میں، اور اس طرح ممکن وجود میں آ گیا۔ لیکن استعارے اور تشبیہ سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے تو اس کے معنی فقط یہ نکلتے ہیں کہ واجب کامل اور ممکن ناقص اور ضعیف اور بہ حقیقت اور بہ کھنکا کے حقائق ممکنات اسامی و صفات ہیں جو مرتبہ علم میں تمیز ہو گئے ہیں یا یہ کھنکا کے حقائق ممکنات اسامی و صفات ہیں جو اعداد متقابلہ میں منطبق ہو گئے ہیں، یعنی ایک ہی بات ہے۔ ان میں اگر کچھ فرق ہے بھی تو وہ اتنا کم ہے کہ صاحبانِ تخصص اسے خاطر میں نہیں لاتے۔ ابن عربی کا مذہب بھی وہی ہے جو شیخ ہمدانی وحدت وجود اور وحدت شہود میں محض نزاع لفظی ہے۔ وحدت شہود سے مراد صرف یہ ہے کہ واجب کے کامل ہونے پر اور ممکن کے ناقص اور نیچے ہونے پر اصرار کیا جائے، لیکن ابن عربی بھی یہی کہتے ہیں کہ ممکن ناقص اور نیچے ہے اور کامل فقط ذات

واجب ہی کو حاصل ہے۔“ (۱)

سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں :

”وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں اختلاف لفظی ہے حقیقت باوہی تفاوت دیتی ہے کہ غلط حال میں سادک سے مخلوق محبوب ہو جاتی ہے اور وہ ایک ہی وجود حق میں شامل ہو جاتا ہے۔ اب جو ایک ہی وجود حق کو پاتا ہے وہ وجودی ہے اور جو ایک کو دیکھتا ہے وہ شہودی ہے۔ وحدۃ الوجود کی اصطلاح تیز و مردانگہ ہے اور خواہ میں اس کے معنی غلط مشہور ہو گئے ہیں۔ اس لیے وحدۃ الشہود کی اصطلاح کو اختیار کیا گیا کہ دلالت معنی کے لحاظ سے یہ اصطلاح زیادہ مناسب و احاطہ ہے۔ ان مباحث کا حاصل صرف اتنا ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کا مسئلہ ایک حالی کیفیت سے متعلق ہے جس کی حقیقت اہل حال ہی سمجھ سکتے ہیں، علمی دکلائی حیثیت سے اس میں زیادہ غور و خوض اور حکم جازم کرنا سخت عمل خطرہ و خلاف سلف صالحین ہے۔“ (۲)

یوں ابن عربیؒ اور شیخ محمدؒ دونوں کے نزدیک وجود حقیقی صرف اللہ تعالیٰ کا ہے اور کائنات اور اس کے مظاہر کا وجود، ظنی ہے، فرق صرف یہ ہے کہ ابن عربیؒ کے خیال میں یہ ظن موہوم ہے اور حضرت مجتہد الف ثانیؒ کے نزدیک، موجود ہے۔ (۳) زیر نظر تحقیق میں یہ ثابت کیا جا چکا ہے۔ (۴) کہ اقبال اسلامی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ نظریہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے اس مشترک نکتے سے، کہ حقیقی وجود صرف ذات باری تعالیٰ کا ہے، تو اقبال ہر طرح سے متفق ہیں، ممکنات کے ظن ہونے پر بھی وہ، ابن عربیؒ اور حضرت مجتہدؒ دونوں سے متفق ہیں۔ رہی بات اس ظن کے موہوم یا موجود ہونے کی تو زیر نظر تحقیق میں پیش کیے جانے شواہد (۵) کی روشنی میں یہ کہتا ہے جانہ ہوگا کہ اقبال کے وحدۃ الوجودی افکار میں یہ دونوں رجحانات پائے ہیں۔ (۶) لیکن ظاہر ہے کہ اپنے فلسفہ خودی کے منطقی نتیجے کے طور پر وہ، اس ضمن میں شیخ محمدؒ کے زیادہ قریب ہیں۔ گزشتہ اوراق میں یہ بات بھی ظاہر ہو چکی ہے کہ مجموعی طور پر ابن عربیؒ اور شیخ محمدؒ کے وجود و شہود میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں صرف لفظی نزاع ہے، و حقیقت دونوں اسلامی وحدۃ الوجود ہی کے داعی ہیں اور اقبال اسی اسلامی وحدۃ الوجود کے قیام پر ہیں۔

شیخ مجتہد الف ثانیؒ ممکن کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور نہ ہی ممکن کو واجب تعالیٰ کا عین سمجھتے ہیں بلکہ ایسا کرنے کو الحاد اور شرک قرار دیتے ہیں

۱۔ شاہ ولی اللہ، حضرت، مکتوب مدنی، لاہور، سندھ ساگر انڈیا، ۱۹۸۲ء، ص ۱۳۔ ۲۹

۲۔ محمد اشرف خان سلیمانی، مولانا سلوک سلیمانی، جلد ۲، کراچی، ادارہ نشریات اسلام، ۱۹۷۹ء، ص ۵۰۸

۳۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر ۱۳۱

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”وحدۃ الوجود“ کے مباحث صفحہ ۱۳۹ تا ۱۳۵

۵۔ ایضاً

۶۔ ایضاً

”وجود پر خیر و کمال کا مباد اور عدم ہرئس و شرارت کا خفاء ہے۔ وجود واجب جل شانہ کے لیے ثابت ہے۔ اور عدم ممکن کے نصیب ہے تاکہ تمام خیر و کمال حق تعالیٰ کی طرف عائد ہو۔ اور تمام شر و نقص ممکن کی طرف راجع ہو۔ ممکن کے لیے وجود ثابت کرنا اور تمام خیر و کمال کو اس کی طرف راجع کرنا درحقیقت اللہ تعالیٰ کے ملک و ملک میں اس کو شریک بنانا ہے۔ اسی طرح ممکن کو واجب تعالیٰ کا عین کہنا اور ممکن کے صفات و افعال کو حق تعالیٰ کے صفات و افعال کا عین بنانا بڑی بے ادبی اور حق تعالیٰ کے اسماء و صفات میں الحاد و شرک ہے۔“ (۱)

ظاہر ہے ابن عربی، اقبال اور تمام مسلمانوں کا یہی عقیدہ ہے۔ (۲)

شیخ محمد کے تصور حقیقت مطلق میں مطلق مادائیت پائی جاتی ہے۔ اُن کے نزدیک اللہ تعالیٰ تمام ایسے اسماء و صفات سے جو ہمارے ادراک میں آسکیں بالاتر ہے، وہ تمام شیون و اعتبارات سے، ظہور و بطنوں سے، بروز و کون سے، تمام موصول و مفعول سے، مشاہدات و مکاشفات سے، بلکہ تمام محسوس و معقول سے اور تمام اور تمام موبہوم و متخیل سے ماوراء ہے۔ (۳) لہذا فرماتے ہیں:

”اللہ تعالیٰ کا حتم ہے۔ جس نے امکان کو وجوب کا آئینہ اور عدم کو وجود کا مظہر بنایا وجوب اور وجود اگرچہ حق تعالیٰ کے کمال کی دو صفتیں ہیں لیکن حق تعالیٰ تمام اسماء و صفات اور تمام کوشیوں اور اعتبارات اور ظہور و بطنوں اور بروز و کون اور تمام تجلیات و ظہورات اور تمام مشاہدات و مکاشفات اور تمام محسوس و معقول اور تمام موبہوم و متخیل سے وراہ اللوراء و ہم و راہ اللوراء ہم و راہ اللوراء ہے۔“ (۴)

اسی طرح ایک اور مقام پر قہقرا ز ہیں:

”جو کچھ ہمارے علم و دہم میں آ سکے۔ اور جو ہمارا مشہود و محسوس ہو۔ سب چوٹی اور پچوگی سے متصف اور حد و امکان کی عیب سے عینا پاک ہے۔ کیونکہ ہمارا معلوم و محسوس ہمارا اپنا تراشا اور بنایا ہوا ہے۔ وہ تنزیہ جس کا تعلق ہمارے علم سے ہے۔ عین تنزیہ ہے۔ اور وہ کمال جو ہمارے فہم میں آ سکے عین نقص ہے پس جو کچھ ہم پر متعجب اور مکشوف اور مشہود ہو۔ وہ سب حق تعالیٰ کا غیر ہے حق تعالیٰ اس سے وراہ اللوراء ہے۔“ (۵)

اقبال بھی ذات باری تعالیٰ کی ماورائیت پر یقین رکھتے ہیں، مگر ساتھ ہی ساتھ وہ ذات باری کو کائنات میں جاری و ساری بھی سمجھتے ہیں، یعنی تصور حقیقت مطلق کے ضمن میں اُن کے افکار میں ماورائیت کے ساتھ ساتھ سرانیت بھی پائی جاتی ہے۔ (۶) حضرت مجدد الف ثانی ذات باری تعالیٰ کی ماورائیت مطلق کے قائل ہیں۔ اور سرانیت کے قائل نہیں۔ لہذا اس

۱۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر ۱۸ ص ۲۲

۲۔ دیکھیے مقالہ مذہب نمبر ۱، مسلمانوں کا تصور حقیقت مطلق صفحہ نمبر ۲۶۲ نیز باب دوم میں ”وعدۃ الوجوہ“ کے مباحث اور باب چہارم میں ”عین عربی“

۳۔ برہان احمد فاروقی، حضرت مجدد الف ثانی کا تصور توحید ص ۸۱

۴۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر ۱۸ ص ۲۰

۵۔ ایضاً، دفتر دوم، مکتوب نمبر ۹ ص ۲۸

۶۔ دیکھیے مقالہ مذہب دوم میں ”وعدۃ الوجوہ“ کے مباحث صفحہ ۱۳۹۵۴

مقام پر اقبال اور شیخ مجدد کے افکار میں مکمل ہم آہنگی نہیں پائی جاتی۔

شیخ مجدد چونکہ ذات باری کے مطلق مادائیت پر یقین رکھتے ہیں اس لیے اُن کے نزدیک علم باطن یعنی کشف و شہود سے ذات باری تعالیٰ کو جانا نہیں جاسکتا، لہذا اس کے لیے علمائے ظاہر کی تقلید کرنی چاہیے کیونکہ ان کے علم کا ماخذ وحی الہی ہے۔ (۱)

یوں، شیخ مجذو کے نزدیک کشف و وجدان کے ذریعے ذات باری کا ادراک ممکن نہیں۔ اس کی نسبت ایمان بالغیب ہی درست ہو سکتا ہے:

”ہمارا اپنا تراشا ہوا اور بنایا ہوا اغواء ہاتھ کے ذریعے ہو خواہ عقل و دہم کے ساتھ۔ سب حق تعالیٰ کا مخلوق ہے۔ جو مبادت کے لائق نہیں۔ مہارت کے لائق وہی خدائی پتھون و پنچگون ہے۔ جس کے واسطے ادراک سے ہماری عقل و دہم کا ہاتھ کوتاہ ہے۔ اور ہماری کشف و شہود کی آنکھ اس کی عظمت و جلال کے مشاہدے سے خیرہ اور تباہ ہے۔ ایسی خدائے پتھون و پنچگون کے ساتھ غیبت کے طریق کے سوا ایمان میسر نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایمان شہود حق تعالیٰ کے ساتھ ایمان نہیں ہے۔ بلکہ اپنی تراشیدہ اور بنائی ہوئی چیز کے ساتھ ہے۔ کہ وہ بھی حق تعالیٰ کی کی مخلوق ہے۔ گویا ایمان شہود غیر کے ایمان کو حق تعالیٰ کے ایمان کے ساتھ شریک کرنا ہے بلکہ صرف ایمان بغیر ہے۔ اَعَادَتَ اللّٰہِ سُخَاہُ غَسَنَ ذٰلِكَ (اس سے اللہ تعالیٰ ہم کو بچائے) ایمان بالغیب اس وقت میسر ہوتا ہے۔ جبکہ جزو رفتار و ہم کی جولانی نہ رہے۔ اور وہاں کی کوئی چیز قوت متغیہ میں منقش نہ ہو۔ اور یہ بات حق تعالیٰ کی اقریبیت میں ثابت ہوتی ہے جو ہم و خیال کے احاطہ سے باہر ہے۔“ (۲)

اقبال بھی ذات باری کو مطلق مانتے ہیں اور اُن کے نزدیک بھی یہ ممکن نہیں کہ ہم اُس ذات مطلق کا کوئی کامل و اکمل تصور کر سکیں۔

”جیسے ہم فطرت یا نفس کہتے ہیں وہ تو حیات خداوندی میں محض ایک لمحہ مگر زراں ہے۔ اس کا ”میں ہونا“ تو منحصر، اساسی اور مطلق ہے ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور ناممکن ہے۔“ (۳)

لیکن اقبال کے نزدیک حقیقت مطلق کا ادراک، وجدان کے ذریعے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ (۴) ظاہر ہے اس سے اقبال کی مراد یہ نہیں کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کی ہستی، ذات یا شخصیت کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے یا ذات باری کی حقیقت کو پایا جاسکتا ہے۔ یہ بات تو اسلامی عقیدے کے سر اسر خلاف ہے اور اقبال کا اسلامی وجدان اسے گوارہ نہیں کر سکتا۔ اگر اقبال یہ کہتے ہیں کہ قلبی و روحانی وجدان سے ذات باری تعالیٰ تک رسائی ممکن ہے تو اس سے اُن کی مراد محض یہ ہے کہ عقلی اور حسی

۱۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب نمبر ۲۸، ص ۶۰۱

۲۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر ۹، ص ۳۸

۳۔ تجریدِ لکریات اسلام، ص ۷۵

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”وجدان“ کے مباحث صفحہ ۱۹۰ تا ۱۹۴

تجربے کی دنیا سے آگے ایک دنیا قلب اور وجدان کی بھی ہے جس کے ذریعے وجود باری تعالیٰ کا اثبات و ادراک کیا جاسکتا ہے۔ اقبال، عقلی استدلال، مادیات اور سائنسی انداز فکر کے مقابلے میں روحانی و ادوات (وجدان) کی حقانیت ثابت کر کے اسے حقیقتِ اصل پر کے ادراک کا ذریعہ قرار دیتے ہیں اور یوں اقبال نے، دراصل ایمان بالغیب ہی کی حقانیت ثابت کر کے کائنات اور اُس نے جمیع کائنات کا باریک بینی سے اور انکار خدا کا مسکت جواب دیا ہے۔

اس طرح اگر اقبال ذاتِ باری کی مطلقیت اور ماورائیت کے ساتھ اُس کے جاری و ساری ہونے کا بھی اقرار کرتے ہیں تو اس سے کوئی اُن کی مراد طول یا اتحاد نہیں بلکہ وہ تو بہنِ عربی اور مولانا روم کی طرح خدا اور بندے کی انتہائی قربت کے خواہش مند ہیں اور خدا اور بندے میں دوری ختم کرنا چاہتے ہیں۔

بھٹا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ

خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے (۱)

اقبال کا خدا اگر بے مثل و بے مثال ہے تو ساتھ ہی سب سے بے رحم بھی ہے، جو اپنے بندوں کی دعائیں سنتا اور قبول کرتا ہے۔ لہذا اقبال مندرجہ بالا اقتباس میں ذاتِ باری کو ایسا نفس قرار دینے کے بعد، کہ جس کا واضح اور مکمل تصور ہمارے لیے ممکن نہیں، فوراً یہ کہتے ہیں کہ:

”فطرت کا ذاتِ الہیہ سے وہی تعلق ہے جو کردار کا نفسِ انسانی سے ہے۔“ (۲)

حضرت مجتہد الف ثانی اور علامہ اقبال دونوں یقین رکھتے ہیں کہ

إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ۔

یعنی اللہ تعالیٰ تمام اہل جہاں سے غنی ہے۔ (۳)

لیکن حضرت مجددؑ، ذاتِ باری کی ماورائیتِ مطلق کے قائل ہیں۔ لہذا فرماتے ہیں:

”ہم عالمِ حق تعالیٰ کے ساتھ کسی قسم کی مناسبت نہیں۔ اِنْ مِلَّ لَغْنِي دَعْنِ الْعَالَمِينَ (اللہ تعالیٰ تمام اہل جہاں سے غنی

ہے) حق تعالیٰ کو عالمِ کائنات کہنا اور اس کے ساتھ حمد جانا بالکل نسبت دینا بھی اس فقیرِ بہت گراں اور دُشوار ہے۔“ (۴)

جبکہ اقبال، ذاتِ باری تعالیٰ کی ماورائیت پر کامل یقین رکھنے کے ساتھ ساتھ، سرِ یانیت کے بھی قائل ہیں۔ لہذا وہ اپنا یہ عقیدہ بیان کرتے ہوئے کہ نفسِ مطلق غنی عن العالمین ہے، ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ فطرت یا عالمِ طبعی، ذاتِ الہیہ

۱۔ کلیاتِ اقبال اردو، ص ۱۳۱

۲۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۷۵

۳۔ دیکھیے مکتوباتِ امام ربانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر ۱۸ ص ۲۹

تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۷۵

۴۔ مکتوباتِ امام ربانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر ۱۸ ص ۲۹

میں ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے اور یہ کہ فطرت کو ذات الہیہ سے وہی نسبت ہے جو سیرت و کردار کو ذات انسانی سے۔ ”قرآن کے الفاظ میں نفس مطلق فنی عن الخلقین ہے۔ اس کے لیے نفس غیر کوئی متقابل ذات نہیں ورنہ وہ ہمارے تنہا ہی نفوس کی طرح ہوتا اور اسے بھی تعلق مکانی میں ذات غیر سے متقابل ہونا پڑتا۔ جسے ہم فطرت یا نفس غیر کہتے ہیں وہ تو حیات خداوندی میں محض ایک محرک زراں ہے۔ اس کا ”میں ہونا“ تو خود مختصر، اسامی اور مطلق ہے۔ ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور پانا ممکن ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے۔

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (۴۳: ۱۱)

نہیں کوئی شے اس جیسی پھر بھی وہ سنتا ہے دیکھتا ہے۔

اب نفس، کردار کے بغیر ناقابل فہم ہے یعنی ایک یکساں طرز کے روپے کے بغیر۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ عالم فطرت مادے کا کوئی ڈھیر نہیں ہے جو خلا میں واقع ہے بلکہ یہ حوادث کی ایک ترکیب ہے، کردار کا ایک مکمل انداز ہے اور یوں نامیاتی طور پر نفس مطلق سے متعلق ہے۔ فطرت کا ذات الہیہ سے وہی تعلق ہے جو کردار کا نفس انسانی سے ہے۔ قرآن نے ایک دل آویز انداز میں اسے صلت اللہ قرار دیا ہے۔“ (۱)

اس طرح صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک حقیقت مطلقہ کا ایک داخلی رخ ہے، جو ذات باری تعالیٰ ہے۔ یہ رخ مادانیت سے متعلق ہے، جبکہ حقیقت مطلقہ کا ایک خارجی رخ خارجی ہے یعنی یہ کائنات اور یہ رخ سریان کو ظاہر کرتا ہے۔ اقبال کے زیر نظر اقتباس سے ڈاکٹر سید عبداللہ نے بھی یہی نتیجہ اخذ کیا ہے، لہذا وہ کہتے ہیں۔

”علامہ کے پہلے ارشاد“ (فطرت یا عالم طبعی ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے ذات الہیہ میں)“ سے یہ ترخ ہوتا ہے کہ فطرت

ذات الہیہ ہی کی ایک صفت کا ظہور خارجی ہے جو اس کا عین نہیں مگر اس کا غیر بھی نہیں۔“ (۲)

حقیقت مطلق کی ذات و صفات کے بارے میں حضرت مجتہد دالغ ثانی کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ و تقدس خود موجود ہے۔ اور تمام اشیاء اسی کی ایجاد سے موجود ہیں۔ اور حق تعالیٰ اپنی ذات و صفات اور افعال میں بیگانہ ہے۔ اور فی الحقیقت کسی امر میں خواہ وجودی ہو یا غیر وجودی، کوئی بھی اُس کے ساتھ شریک نہیں ہے مشارکت اسی اور مناسبت لفظی بحث سے خارج ہے۔

اللہ تعالیٰ کے صفات اور افعال اس کی ذات کی طرح بیچون اونچکون ہیں۔ اور ممکنات کے صفات و افعال کے ساتھ کچھ مناسبت نہیں رکھتے۔ مثلاً صفت العلم حق تعالیٰ کی ایک صفت قدیم اور بسیط حقیقی ہے۔ جس میں ٹکڑ اور تعدد کو ہرگز دخل نہیں ہے۔ اگرچہ وہ ٹکڑ اور تعدد تعلقات کے تعدد کے اعتبار سے ہو۔ کیونکہ وہاں صرف ایک ہی بسیط انکشاف ہے کہ جس کے ازل وابد کے معلومات منکشف ہوتے ہیں۔ اور تمام اشیاء کو ان کے متضاد اور متناسبا احوال کے ساتھ فحقی اور جزئی طور پر ہر ایک کے مخصوص اوقات میں آن و احاد بسیط بن جاتا ہے۔ یعنی اسی آن میں زید کو موجود بھی جاتا ہے اور معدوم بھی۔ اور

جہنم بھی جاتا ہے اور صبی بھی اور جوان بھی جاتا ہے اور بوڑھا بھی۔ اور زندہ بھی جاتا ہے اور مرد بھی۔ اور کھڑا ہوا جاتا ہے اور بیٹھا ہوا بھی۔ اور نکیہ لگانا جاتا ہے۔ اور لیٹا ہوا بھی۔ اور ہنستا ہوا جاتا ہے اور روتا ہوا بھی اور لذت پانے والا جاتا ہے اور رنج و دکھ پانے والا بھی۔ اور عزیز جاتا ہے اور ذلیل بھی۔ اور برزخ میں جاتا ہے اور حشرات میں بھی۔ اور جنت میں جاتا ہے اور لذت و نعمت میں بھی۔ پس تعلق تعدد بھی اس موطن میں منقوہ ہے۔ کیونکہ تعلقات کا تعدد وقتوں کا تعدد اور ذماتوں کا تعلق چاہتا ہے اور وہاں ازل سے اب تک صرف ایک ہی آن واحد بسیط ہے جس میں کسی قسم کا تعدد نہیں ہے کیونکہ حق تعالیٰ پر زمانہ اور تقدم اور تاخر کے احکام جاری نہیں ہوتے۔

اور حق تعالیٰ کسی چیز سے متحد نہیں ہوتا اور نہ ہی کوئی چیز اس سے متحد ہو سکتی ہے اور جو کچھ کہ صوفیہ کی بعض عبارات سے مفہوم ہوتا ہے۔ وہ ان کی مُراد کے برخلاف ہے کیونکہ ان کی مراد اس کلام سے جس سے اتحاد کا وہم گذرتا ہے یعنی اَوْ اَنَّمُ الْفَلَقُ نَحْوُ اللَّهِ سے یہ ہے کہ جب فقر تمام ہو جائے اور محض نیستی حاصل ہو جائے تو اس وقت اللہ تعالیٰ کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا۔ نہ کہ یہ خدائے تعالیٰ کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے اور خدا میں جاتا ہے کیونکہ یہ کفر اور زندقہ ہے۔ تَعَالَى اللَّهُ مُنْكَاهٌ مِّنْ خَوْفِهِمُ الظَّالِمُونَ عَلَّوْا مَکْنِزِہِ۔ اللہ تعالیٰ خالصوں کے وہم و گمان سے بہت برتر و بلند ہے۔

حضرت خواجہ قدس سرہ فرمایا کرتے تھے کہ عبارت انا الحق کے معنی یہ نہیں ہیں کہ میں حق ہوں۔ بلکہ یہ ہیں کہ میں نہیں ہوں اور حق موجود ہے۔ اور تغیر و تبدل کو حق تعالیٰ کی ذات و صفات و افعال کی طرف راہ نہیں ہے۔ فَ سَبَّحَانَ الَّذِیْ لَا یَتَغَیَّرُ بِذَاتِہِ وَلَا بِصِفَاتِہِ وَلَا بِمِیْ اَفْعَالِہِ بِحُدُوثِ الْاَشْوَآءِ (پس پاک ہے وہ ذات جو اپنی ذات و صفات و افعال میں موجودات کے حدوث سے تغیر نہیں ہوتا) اور صوفیہ وجودیہ نے جو مخلوقات خمسہ ثابت کیے ہیں وہ مرتبہ و مَحْب میں تغیر و تبدل کی قسم سے نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ کفر و مکرر اہی ہے بلکہ ان مخلوقات کو حق تعالیٰ کے کمال کے مراتب تلہورات میں اعتبار کیا ہے۔ بغیر اس بات کے کہ حق تعالیٰ کی ذات و صفات و افعال میں تغیر و تبدل راہ پائے۔

اور حق تعالیٰ اپنی ذات و صفات میں بھی غنی مطلق ہے۔ اور کسی امر میں کسی چیز کا محتاج نہیں ہے۔ اور جس طرح وجود میں محتاج نہیں ہے تلہور میں بھی محتاج نہیں ہے۔

اور حق تعالیٰ نقصان کی تمام صفات اور حدوث کے نشا نوں سے منزہ اور مُبرا ہے نہ جسم و جسمانی ہے اور نہ مکانی اور زمانی۔ اور صفات کمال اس کے لیے ثابت ہیں۔ جن میں سے آٹھ صفات کمال و جود ذات تعالیٰ پر وجود و زائد کے ساتھ موجود ہیں۔ اور وہ صفات یہ ہیں حیات و علم و قدرت و ارادت و بصیرت و کلام و دیکھنا اور یہ صفات خارج میں موجود ہیں اور یہ نہیں کہ جود ذات پر علم میں دھو و زائد کے ساتھ موجود ہیں۔

اور حق تعالیٰ قدیم اور ازل ہی ہے۔ اور اس کے سوا کسی کے لیے قدم اور ازلیت ثابت نہیں ہے۔ تمام مسلمانوں کا

اس پر اجماع ہے۔ اور جو کوئی حق تعالیٰ کے سوا کسی غیر کے قدیم اور ازلی ہونے کا قائل ہوا ہے وہ کافر ہے۔

اور حق تعالیٰ قادر مختار ہے۔ اور اسباب کی آمیزش اور اضطرار کے گمان سے محروم اور نر ہے۔

جاننا چاہیے کہ ممکنات کیا جواہر کیا اعراض اور کیا اجسام اور کیا عقول اور کیا نفوس اور کیا اظلاک اور کیا عناصر سب کے سب اس قادر مختار کی ایجاد کی طرف منسوب ہیں جو ان کو عدم کی پوشیدگی سے وجود میں لایا ہے۔ اور جس طرح یہ سب چیزیں اپنے وجود میں حق تعالیٰ کی محتاج ہیں اسی طرح بقا میں بھی اس کے محتاج ہیں۔ اور اس نے اسباب اور وسائل کے وجود کو اپنے فضل کا نزو پوش بنایا ہے۔ اور حکمت کو اپنی قدرت کا پردہ بنایا ہے۔ نہیں بلکہ اسباب کو اپنے فضل کے ثبوت کے لیے دلائل بنایا ہے۔ اور حکمت کو قدرت کے وجود کا وسیلہ فرمایا ہے۔

اور حق تعالیٰ خیر و شر کا ارادہ کرنے والا اور ان دونوں کا پیدا کرنا والا ہے۔ لیکن خیر سے راضی ہے اور شر سے راضی نہیں ہے۔ ارادہ اور رضا کے درمیان یہ ایک بڑا دقیق فرق ہے۔ جس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اہل سنت و جماعت کو ہدایت فرمائی ہے باقی تمام فرقے اس فرق کی طرف ہدایت نہ پانے کے باعث گمراہ ہو گئے۔“ (۱)

شیخ مجذو ایک دوسرے مکتوب میں لکھتے ہیں:

”حق تعالیٰ منعم علی الاطلاق ہے۔ اگر وجود ہے۔ تو اُس کا بھٹا ہوا ہے اور اگر بھٹا ہے۔ تو اسی کی عطا ہے۔ اور اگر صفات کاملہ ہیں۔ تو اُس کی رحمت شاملہ سے حاصل ہیں۔ زندگی اور توانائی دیکھنے اور سننے اور کہنے کی طاقت سب اسی کی طرف سے ملی ہے۔ اور ہر طرح کے انعام و اکرام جو حد و شمار سے باہر ہیں۔ سب اسی کی طرف سے ملے ہیں۔ اور ہر طرح کے انعام و اکرام جو حد و شمار سے باہر ہیں۔ سب اسی کی طرف سے پہنچے ہیں۔ وہی بخشنی اور بخشنی کو ڈور کرتا ہے۔ اور وہی دُعا کو قبول اور بلا کو دفع کرتا ہے۔ وہ ایسا رازق ہے کہ اپنی کمال مہربانی سے گناہوں کے باعث بندوں کی روزی کو بند نہیں کرتا۔ وہ ایسا سزا دہ ہے۔ کہ اپنی زیادہ حضور اور درگزر سے برائیوں کے ارتکاب کے باعث بندوں کی پردہ وری نہیں کرتا۔ وہ ایسا علیم ہے۔ کہ ان کے عذاب مواخذہ میں جلدی نہیں فرماتا۔ وہ ایسا کریم ہے کہ اپنی عام بخشش کو دوست و دشمن سے بنا نہیں رکھتا۔

اللہ تعالیٰ اپنی ذات اقدس میں موجود ہے۔ اور اُس کی ہستی اپنی خودی سے ہے۔ حق تعالیٰ جیسا کہ تھا اب بھی ویسا ہی ہے اور ہمیشہ ویسا ہی رہیگا۔ عدم سابق اور عدم لاحق کو اُس کی پاک بارگاہ کی طرف راست نہیں۔ کیونکہ وجوب وجود اس مقدس درگاہ کا کمینہ عادم ہے۔ اور سب عدم اس بارگاہ و بزرگ کا کمینہ خاکروب ہے۔ اور حق تعالیٰ ایک ہے۔ اُس کا کوئی شریک نہیں۔ نہ وجوب وجود میں نہ الوہیت میں اور نہ عبادت کے استحقاق میں کیونکہ شریک کی اس وقت ضرورت ہوتی ہے۔ جبکہ وہ کائناتی اور مستقل نہ ہو۔ اور یہ نقص کی علامت ہے۔ جو وجوب والوہیت کے منافی ہے۔ اور جب وہ کائناتی اور مستقل ہے۔ تو شریک بیکار اور مرہٹ ہوگا۔ یہ بھی نقص کی علامت ہے۔ جو وجوب والوہیت کے منافی ہے۔ پس شریک کے ثابت کرنے میں دونوں شریکوں میں سے کسی ایک کا نقص لازم آتا ہے۔ جو شرک کے

منافی ہے۔ پس شرکت کا ثابت کرنا شرکت کی نفی کو محضوم ہے۔ اور یہ محال ہے۔ پس ثابت ہوا۔ کہ حق تعالیٰ کا شریک محال ہے۔

حیات۔ علم۔ قدرت۔ ارادت۔ سمع۔ بصر۔ کلام۔ بحوین۔ حق تعالیٰ کی صفات کاملہ ہیں۔ ان آٹھ صفات کو صفاتِ حقیقیہ کہتے ہیں۔ یہ صفات قدیم ہیں۔ اور حق تعالیٰ کی ذات پر وجود زائد کے ساتھ خارج میں موجود ہیں۔ جیسے کہ علماء اہل حق شکر اللہ تعالیٰ سبہم کے نزدیک مقرر ہے۔ اہل سنت و جماعت کے سوا مخالف گروہوں میں سے کوئی گروہ بھی صفاتِ زائدہ کے وجود کا قائل نہیں۔ مگر اس فرقہ تاجیہ میں سے صوفیہ متاخرین نے بھی صفات کو ذات کا مبین کہا ہے۔ اور مخالفوں کے ساتھ موافق ہو گئے ہیں۔

حق تعالیٰ کلیات و جزئیات کا عالم ہے۔ اور اسرارِ غیبیہ چیزوں کا جاننے والا ہے۔ آسمانوں اور زمینوں میں ایک ذرہ حقیر بھی اُس کے احاطہِ علم سے باہر نہیں ہے۔ ہاں جب تمام اشیاء کا پیدا کرنے والا وہی ہے۔ تو ان اشیاء کا عالم بھی ضرور ہوگا۔ کیونکہ خالق کو خلق کے علم سے چارہ نہیں۔

حق تعالیٰ زمینوں اور آسمانوں اور پہاڑوں اور دریاؤں اور درختوں اور میوؤں اور کانوں اور نباتات کا پیدا کرنے والا ہے۔ آسمان کو ستاروں کے ساتھ اور زمین کو انسانوں کے ساتھ آراستہ و عیسات کیا ہے۔ اگر بسیط ہے۔ تو اسی کی ایجاد سے موجود ہوا ہے۔ اور اگر مرکب ہے تو وہ بھی اسی کے پیدا کرنے سے پیدا ہوا ہے۔ غرض اسی نے تمام اشیاء کو عدم سے وجود میں لا کر حادث کیا ہے۔

حق تعالیٰ کے سوا کسی کے لیے قدم یعنی پہنچتی نہیں۔ اور نہ ہی اُس کے سوا کوئی چیز قدیم ہو سکتی ہے۔ تمام اہل ملتِ ماسوی اللہ کے محدث پر اجماع رکھتے ہیں۔ اور بالاطفاق حق تعالیٰ کے غیر کو قدیم نہیں جانتے۔ اور جو شخص ان کے قدم کا قائل ہے۔ اُس کو گمراہ اور کافر جانتے ہیں۔ (۱)

حقیقہً مطلق کی ذات و صفات کے حوالے سے امام ربانیؒ کے یہ خیالات قرآن و حدیث سے مستزہ ہیں، یہی تمام صحیح العقیدہ مسلمانوں کے عقائد ہیں اور علامہ اقبالؒ بھی، انہی عقائد کے مؤید ہیں۔ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کے معنی رکھل، خالقِ کل، مالکِ کل، رازق، بے مثل، لا شریک، حی اور قیوم ہونے پر یقین رکھتے ہیں نیز اُن کے نزدیک حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور حکم کی ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات میں داخل ہیں نیز شیخ مجتہدِ دینی طرح، اقبالؒ کے نزدیک بھی ذاتِ باری، مطلق، ہر شے پر محیط، ہر جگہ موجود اور ہماری شہ رگ سے بھی زیادہ ہمارے قریب ہے مگر اُس کا مکمل اور واضح تصور ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔ (۲)

حضرت مجتہدِ ربانیؒ کا نظریہ تخلیق یہ ہے کہ:

”تَحْمَنَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَ شَيْءٍ“ (اللہ تعالیٰ تھا اور کوئی چیز اُس کے ساتھ نہ تھی)۔ جب اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ اپنے پوشیدہ کمالات کو ظاہر کرے۔ تو حق تعالیٰ کے اسماء میں سے ہر ایک اسم نے ایک ایک منظر طلب فرمایا۔ تاکہ اپنے

کمالات کو اس مظہر میں جلوہ گر کرے۔ عدم کے سوا اور کوئی شے وجود اور قیام کے قائل نہیں۔ کیونکہ شے کا آئینہ اور مظہر اس شے کے مہاکن اور مقابل ہوتا ہے۔ اور وجود کے مہاکن اور مقابل عدم ہی ہے۔ پس حق تعالیٰ نے اپنی کمال قدرت سے عالم عدم میں اپنے اسماء میں سے ہر ایک اسم کا مظہر تصنیف فرمایا۔ اور اس کو مرتبہ حس و وہم میں جب چاہا اور جس طرح چاہا پیدا کیا۔ عَلَّقَ اللّٰہُ خَیْۤاۃً عَلٰی خَیْۤاۃً وَ کَسَاہَا عَ (اشیاء کو جب چاہا اور جیسے چاہا پیدا کیا) اور عائی معاملہ اس پر وابستہ کیا۔ جانتا چاہیے کہ عدم خارجی کے معانی ثبوت خارجی ہے۔ نہ وہ ثبوت جو مرتبہ حس و وہم میں پیدا ہو۔ کیونکہ اس میں منافات کی بوجہ نہیں۔ اور عالم کا ثبوت مرتبہ حس و وہم میں ہے۔ نہ مرتبہ خارج۔ تاکہ اس کے معانی ہو۔ پس جائز ہے۔ کہ عدم مرتبہ حس و وہم میں ثبوت پیدا کرے۔ اور حق تعالیٰ کی سند سے وہاں اس کو اطلاق و رسوم حاصل ہو جائے اور اس مرتبہ میں ظنیت و انکاس کے طور پر حقیقی و عالم و قیام و سریدہ بنیاد و گویا ہشتاد و تین زندہ اور جاننے والا اور قدرت والا اور ارادہ کرنے والا اور دیکھنے والا اور بولنے والا اور سننے والا ہو جائے۔ اور مرتبہ خارج میں اس کا کوئی نام و نشان نہ ہو۔ اور خارج میں حق تعالیٰ کی ذات و صفات کے سوا کوئی چیز ثابت وجود نہ ہو اور اس لحاظ سے اس کو اللّٰہُ نَحْنُ کُلُّ شَیْءٍ کہہ سکیں۔ اس کی مثال نقطہ جو کالرہ دائرہ موہوم کی سی ہے۔ کہ موجود صرف وہی نقطہ ہے۔ اور دائرہ کا خارج میں نام و نشان نہیں۔ ہاں اس دائرہ نے مرتبہ حس و وہم میں ثبوت پیدا کیا ہے۔ اور اس مرتبہ میں ظنیت کے طور پر اس کو نور اور روشی حاصل ہے۔ (۱)

نیز فرماتے ہیں:

”حق تعالیٰ نے جب چاہا کہ اپنی ذاتی و صفاتی و اسمائی کمالات کو ظاہر کرے۔ اور اشیاء کے مظہروں اور آئینوں میں ان کو جلوہ دے۔ تو مراکب عدم میں ہر ایک کمال کے مقابل اس کی پاک نفیض اوصاف و نسبت میں باقی تمام اعداد سے متخیر ہے۔ اس کمال کے مظہر ہونے کے لیے نفیض فرمائی کیونکہ شے کا آئینہ شے کے مقابل اور اس شے کے ظہور کا باعث ہوتا ہے۔ بَخْلَیْ عَالَمِیْنَ عَلٰی خَیْۤاۃً (اشیاء خدا سے ظاہر ہوتی ہیں) اور ان اعداد کو جو ان کمالات کے آئینہ بننے کی قابلیت رکھتے ہیں۔ جب چاہا مرتبہ حس و وہم میں ایجاب فرمایا۔ اور استقرار و استحکام بخشا۔ اور ان سب مقالات کو ان میں منعکس کیا۔ اور اس انکاس کے باطن اس عدم کو اس مرتبہ میں حقیقی و عالم و قیام و سریدہ و وسیع و مبسوط و منظم بنایا۔ لیکن محسوس ہوا۔ کہ اول عدم میں تصرف فرماتے ہیں۔ بغیر اس کے اس میں کوئی چیز ملائیں۔ اور اس کو اس تصرف سے ملائم نرم کر دیتے ہیں۔ اور بعد ازاں وہاں کمال دیکھانے ہیں۔ جس طرح پہلے موم کو نرم و ملائم کر لیں۔ اور پھر اس سے صورتیں اور شکلیں پیدا کریں۔ جانتا چاہیے۔ کہ مراد عدم میں اس جگہ عدم خارجی ہے۔ جو وجود خارجی کے مقابل ہے۔ پس اس کے اس ایجاب کے جو مرتبہ وہم میں واقع ہوتا ہے۔ معانی نہیں۔ اور ثبوت وہی اس کے مخالف نہیں۔ کیا ہم یہ کہتے ہیں۔ کہ عدم کے معانی وجود ہے۔ جو اس کی نفیض ہے۔ اور عدم وجود نہیں ہوتا۔ ہاں اگر عدم موجود ہو جائے۔ تو اسے کوئی عجز و رلام نہیں آتا۔ جس طرح وجود کے بارہ میں حکمائے نے کہا ہے۔ کہ معقولات ثانیہ سے ہے جو خارج میں معدوم ہے۔ اس تحقیق سے معلوم ہوا۔ کہ اشیاء کی حقائق اعداد میں ہیں۔ جن میں مرتبہ وجود کے کمالات منعکس

ہوئے ہیں اور حق تعالیٰ کی ایجاد سے انھوں نے دہی تحقق و ثبوت وہاں پیدا کیا ہے۔ اور مرتبہ دہم جس میں استقرار و استمرار حاصل کیا ہے۔ گویا اشیاء کے ذوات یعنی اصول و اعدام ہیں۔ اور ان میں کمالات کا انعکاس ان اعدام کے ہاتھ پاؤں اور قویٰ اور اعصاب کی طرح ہیں۔“ (۱)

اس طرح امام ربانی کے نزدیک عالم عدم محض سے وجود میں آیا ہے اور اس نے وجود خارجی حاصل کر لیا ہے۔ یہی حال عالم اور اشیاء عالم کی دوسری صفات کا بھی ہے۔ خارج میں حقیقی وجود دراصل فقط ذات باری تعالیٰ کو حاصل ہے اور عالم کا وجود خارجی بھی محض عطائے الہی ہے، اور یہ وجود نمود بے بود سے زیادہ نہیں۔ (۲) مگر پھر بھی اپنا ذاتی وجود رکھتا ہے۔ تخلیق عالم کے حوالے سے علامہ اقبال کے خیالات بھی، شیخ محمد کے ان خیالات سے ملتے جلتے ہیں۔ (۳) صرف الفاظ و انداز اور اصطلاحات کا فرق ہے۔

جبر و قدر، خیر و شر اور زبان و مکان کے حوالے سے بھی حضرت مجدد اور علامہ اقبال کے خیالات میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے بندے کو اپنی تقدیر خود بنالینے کا اختیار دیا ہے۔ اس طرح وہ جبر کے نہیں بلکہ قدر کے قائل ہیں۔ (۴) شیخ محمد بھی اسی مسلک کے قائل ہیں۔ لہذا لکھتے ہیں:

”جس طرح بندہ حق تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ اسی طرح بندوں کے افعال بھی اس کی مخلوق ہیں۔ کیونکہ اس کے غیر کے لیے خلق پیدا کرنا لائق نہیں۔ اور ممکن کا وجود ہونا ناممکن ہے کیونکہ ممکن نا حاقی اور بے علی کے ساتھ صحف ہے جو ایجاد خلق کے لائق نہیں۔ اور جو کچھ بندہ اپنے اختیاری افعال میں دخل رکھتا ہے۔ وہ اس کا کسب ہے۔ جو بندے کی قدرت و ارادہ سے واقع ہوا ہے۔ فعل کا پیدا کرنا حق تعالیٰ کی طرح سے ہے اور فعل کا کسب کرنا بندہ کی طرف سے۔ پس بندہ کا فعل اختیاری بندہ کے کسب کے حق تعالیٰ کی پیدائش ہے۔ اور اگر بندہ کے فعل میں اس کے کسب و اختیار کا ہرگز دخل نہ ہو۔ تو مرتش (مرع و اردو بلا اختیار) کا گم پیدا کر لیا۔ جو محسوس و مشاہدہ کے برخلاف ہے۔ ہم بداہت یعنی صاف طور پر جانتے ہیں۔ کہ مرتش (بے اختیار) کا فعل اور ہے اور عیار کا اور بندہ کے فعل میں اس کے کسب کو دخل دینے کے لیے اسی قدر فرق کافی ہے۔ حق تعالیٰ نے اپنی کمال مہربانی سے اپنی خلق کو بندہ کے فعل میں بندہ کے قصد کے تابع بنایا ہے۔ بندہ کے قصد کے بعد بندہ میں فعل کا ایجاد فرماتا ہے۔ اسی لیے بندہ مدح و ملامت اور ثواب و عذاب کے لائق ہوتا ہے۔ اور قصد و اختیار جو حق تعالیٰ نے بندہ کو دیا ہے۔ فعل و ترک کی دونوں جہتیں رکھتا ہے اور فعل و ترک کی خوبی و بُرائی کو انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی زبان پر مفصل بیان فرمایا ہے۔ اب اگر بندہ ایک جہت کو اختیار کرے تو وہ ضروری ملامت کے لائق ہوگا یا مدح و تخریف کے قابل۔ اور شک نہیں کہ حق تعالیٰ نے بندہ کو اسی قدر قدرت و اختیار دیا ہے۔

۱۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب نمبر ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳

جس سے ادا مردوں کو بھالا سکے۔ یہ ضروری نہیں کہ اس کو قدرت کاملہ عطا کی جاتی اور پھر اختیار اختیار دیا جاتا۔“ (۱)

خیر و شر کے حوالے سے حضرت مجتہد کے خیالات یہ ہیں۔

”حق تعالیٰ خیر و شر کا ارادہ کرنے والا اور ان دونوں کا پیدا کرنے والا ہے۔ لیکن خیر سے راضی ہے اور شر سے راضی نہیں ہے۔ ارادہ اور رضا کے درمیان یہ ایک بڑا وقتی فرق ہے۔ جس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اہل سنت و جماعت کو ہدایت فرمائی ہے۔ باقی تمام فرق اسے اہل فرق کی ہدایت نہ پانے کے باعث گمراہ ہو گئے۔ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ نے بندوں کو قدرت و ارادہ دیا ہے کہ اپنے اختیار سے افعال کا کسب کرتے ہیں۔ افعال کا پیدا کرنا حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی طرف منسوب ہے۔ اور ان افعال کا کسب کرتے ہیں۔ افعال کا پیدا کرنا حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی طرف منسوب ہے۔ اور ان افعال کا کسب بندوں کی طرف منسوب ہے۔ عادت اللہ اسی طرح جاری ہے کہ پہلے بندہ اپنے فعل کا قصد کرتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ اس فعل کو پیدا کر دیتا ہے۔ چونکہ بندہ کا فعل اپنے قصد و اختیار سے صادر ہوتا ہے۔ اس لیے مدح و اور ثواب و عذاب بھی اسی کے متعلق ہوتا ہے۔ اور یہ جو بعض نے کہا کہ بندے کا اختیار ضعیف ہے۔ تو بجا ہے۔ اور اگر اس لحاظ سے کہا ہے کہ فعل امور کے ادا کرنے میں کافی نہیں ہے تو صحیح نہیں ہے۔ فَبِإِذِ اللّٰهِ مُسْتَحْسَنَاتٌ ۚ لَا يَمْلِكُف بِنَا لِكَيْسَ فِیْ وَ سِعِیَ بَلْ یُرِیْدُ الْیُسْرَ ۚ وَلَا یُرِیْدُ الْعُسْرَ ۚ کیونکہ اللہ تعالیٰ ایسے فعل کے لیے تکلیف نہیں دیتا۔ جو بندے کی طاقت سے باہر ہے بلکہ وہ تو آسانی ہی چاہتا ہے اورنگی کا ارادہ نہیں کرتا۔“ (۲)

خیر و شر اور قدرت و ارادہ سے متعلق اقبال کے بھی بعض یہی خیالات ہیں۔ (۳) زمان الہی سے متعلق بھی حضرت مجدد اور اقبال کے خیالات میں حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔ زمان الہی کے حوالے سے حضرت مجتہد لکھتے ہیں۔

”اللہ تعالیٰ کے صفات اور افعال اس کی ذات کی طرح عین اور بیچگون ہیں۔ اور ممکنات کے صفات و افعال کے ساتھ کچھ مناسب نہیں رکھتے۔ مثلاً صفت اعظم حق تعالیٰ کی ایک صفت قدیم اور بیحد حقیقی ہے۔ جس میں تکثر اور تعدد کو ہرگز دخل نہیں ہے۔ اگرچہ وہ تکثر اور تعدد کے اعتبار سے ہو۔ کیونکہ وہاں صرف ایک ہی بیحد انکشاف ہے کہ جس کے ازل وابد کے معلومات منکشف ہوتے ہیں۔ اور تمام اشیاء کو ان کے متضادہ اور متضادہ احوال کے ساتھ ملتی اور جڑ کی طور پر ہر ایک کے خصوصہ اوقات میں آن و احد بیحد بن جاتا ہے۔ یعنی اسی آن میں ازیدہ کو موجود بھی جاتا ہے اور معدوم بھی۔ اور جنین بھی جاتا ہے اور بھی بھی اور جو ان بھی جاتا ہے اور بوڑھا بھی۔ اور زندہ بھی جاتا ہے اور مردہ بھی۔ اور کھڑا ہوا جاتا ہے اور بیٹھا ہوا بھی۔ اور ننگے لگا نیوالا جاتا ہے۔ اور لیٹا ہوا بھی۔ اور ہنستا ہوا جاتا ہے اور روٹتا ہوا بھی اور لذت پائینا لانا جاتا ہے اور رنج و دکھ پانے والا بھی۔ اور عزیز جانا ہے اور ذلیل بھی۔ اور بزرخ میں جانا ہے اور حشرات میں بھی۔ اور جنت میں جانا ہے اور لذت و نعمت میں بھی۔ پس تعلق تعدد بھی اس موطن میں مفقود ہے۔ کیونکہ تعلقات کا تعدد وقتوں کا تعدد اور زمانوں کا تکثر چاہتا ہے اور وہاں ازل سے ابد تک صرف ایک ہی آن و احد بیحد ہے جس میں کسی

۱۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر سوم، مکتوب نمبر ۱۷، ص ۳۶۷-۳۶۸

۲۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب نمبر ۲۶۶، ص ۵۱۰-۵۱۱

۳۔ دیکھیے اقبال کا خطبہ ”انسانی خودی کی آزادی اور لاقائیت“ تجدید فکر ریاست اسلام، ص ۱۷۷-۱۷۹

نیز مقالہ ”باب دوم میں ”مجرد قدرت“ کے مباحث صفحہ ۲۹۳-۲۹۴

قسم کا تعدد نہیں ہے کیونکہ حق تعالیٰ پر زمانہ اور تقدم و تاخر کے احکام جاری نہیں ہوتے۔" (۱)

زمانہ الٰہی کے حوالے سے علامہ اقبال کے تصور پر حضرت مجدد کے ان خیالات کا پرتو صاف دکھائی دیتا ہے۔ (۲)
ہمارے ماہرین اقبالیات نے اقبال کے تصور زمانہ پر ہر گساں کے اثرات کا پتہ چلانے میں خاصی دقیق نظری سے کام لیا ہے، لیکن اس سلسلے میں اقبال اور حضرت مجدد کی مماثلت پر کسی نے غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی۔

امام غزالی:

حجتہ الاسلام، ابو حامد محمد بن محمد غزالی اپنے دور کے عظیم صوفی اور فلسفی تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کی امامت کا فریضہ انجام دیتے ہوئے، اُن میں موجود برائیوں، بد اعتقادیوں اور بدعتوں کے خلاف قلمی جہاد کیا اور یوں حجتہ الاسلام کا لقب سے نوازے گئے۔ اُن کے دور میں اُمت مسلمہ پر یونانی فلسفے کا غلبہ تھا اور مسلمان اس سے مرعوب تھے۔ مسلمان علماء اپنے دین کی حقانیت ثابت کرتے تھے مگر یونانی فلسفے پر اعتراض کرنے کی جرأت بہت کم لوگ کرتے تھے۔ امام غزالی اپنے علم اور ذہانت سے اس ظلم کو سب سے پہلے توڑنے میں کامیاب ہوئے اور اپنے انکار سے فلسفہ یونان پر کاری ضرب لگائی۔ امام غزالی کی شخصیت تاریخ کی ایک انوکھی شخصیت ہے انھوں نے اپنے عہد کی تمام علمی تحریکات کو گویا اپنی تہا ذات میں سمولیا ہے۔ اسلامی تاریخ اور آج تک کی تمام مذہبی اور علمی زندگی پر ان کے اثرات اس سے کہیں زیادہ گہرے اور دور رس ہیں جتنے تہافتہ الفلاسفہ کی حدود میں نظر آتے ہیں۔ وہ مکلم، فلسفی، فقیہ، محدث، صوفی، مرہبہ اخلاق اور مسند آراء مشیخت ہر حیثیت میں بڑے مقام اور وسیع اثرات کی حامل شخصیت ہیں۔ اس لیے کہیں ان کا لقب حجتہ الاسلام ہے، کہیں ذین الدین اور کہیں مجدد و عہد۔ (۳)

مولانا شبلی نعمانی لکھتے ہیں:

”غزالی نے اپنے عہد کے علمی رجحانات کو پہچان کر اور چار طبقات میں تقسیم کر کے یعنی متکلمین، باطنیہ، فلاسفہ اور صوفیہ، ان کا تفصیلی مطالعہ کیا تھا اور پھر تقریباً ایک سال تک بار بار ان مسائل پر غور کیا تھا۔ اس غور و فکر کے دوران انھوں نے متکلمین اور باطنیہ کو مسلمانوں کو رد کیا تھا کیونکہ اول الذکر کے کلامی مقدمات منطق کے بجائے عقائد پر مبنی ہوتے ہیں اور ثانی الذکر کے مقدمات اور نتائج دونوں ہی محتاج ثبوت ہیں۔ تصوف کے علوم کے بارے میں وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ عمل اور تجربے کے بغیر ان کو سمجھنا ممکن نہیں، کیونکہ تصوف کا تعلق احوال کو کیفیات سے ہے کسی استدلال یا منطق دہران سے نہیں ہے۔“ (۴)

۱۔ مکتوبات امام ربانی، دفتر سوم، مکتوب نمبر ۲۶۶، ص ۵۰۰

۲۔ دیکھیے تجدید نگریات اسلام، ص ۷۴-۸۰

نیز مقالہ ہذا، باب دوم میں ”وحدۃ الوجود“ اور ”زمان و مکان“ کے مباحث صفحہ ۵۳، ۵۴، ۱۹۱ اور ۲۹۴

3 Sharif M M., History of Muslim philosophy, vol I, Wierbaden, Otto Harassautif, 1963, P.581

۴۔ شبلی نعمانی، علامہ الغزالی، لاہور، اسلامی کتب خانہ، سن ندارد، ص ۱۴۳

غزالی بیک وقت صوفی فقیر، حکم فلسفہ اور حکیم بھی ہیں۔ انھوں نے جہاں نظام عقائد کو دلاؤ و بدھل میں پیش کیا اور ایمان بالہدایمان بالرسول، حشر و نشر اور عبادات کے لطائف و دقائق پر روشنی ڈالی وہاں اس کے ساتھ ساتھ فلسفہ کی خامیوں اور تضاد و نامواریوں کی نشاندہی بھی کی اور حکما کے اس برخورد غلط گروہ کے پندار و فرد کو خاک میں ملا دیا جو عقلیات کے نشہ میں چور تھے اور بدیع خود یہ سمجھے ہوئے تھے کہ غرو خام ہی کے بل پر علم و ادراک کی تابندگی سے روشناس ہونا ممکن ہے۔

غزالی نے برسوں نظامیہ میں تعلیم و تدریس کے فرائض انجام دیے۔ پھر تحقیق کی دایمیں نے زہد و ورع کی طرف مائل کیا۔ اور قریباً دس برس تک حجاز، شام اور بیت المقدس کے شہروں اور یوں میں گھومتے پھرے اور مشکل مسائل میں غور و فکر کرتے رہے بالآخر اس نتیجے پر پہنچے کہ حکما کھلی اور واضح گمراہی میں مبتلا ہیں۔ ان کی تردید پر آمادہ ہوئے۔ (۱)

امام غزالی نے پہلے خود فلسفہ کا مطالعہ کیا اور اس مطالعہ کے نتائج اپنی کتاب ”مقاصد الفلاسفہ“ میں پیش کیے۔ اس کتاب میں انھوں نے نئے فلاسفہ کے خیالات اور مقاصد عام زبان میں بیان کیے۔ اس کے بعد انھوں نے فلسفہ کو تنقیدی نگاہ سے دیکھا اور اس کی خامیاں اور کمزوریاں اپنی کتاب ”تہافت الفلاسفہ“ میں تفصیل سے بیان کیں۔ وہ اس کتاب میں لکھتے ہیں

”ہمارے زمانہ میں کچھ ایسے لوگ پیدا ہو گئے ہیں جن کو یہ علم ہے کہ ان کا دل دو باغ عام آدمیوں سے ممتاز ہے۔ یہ لوگ مذہبی احکام و تقوید کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ انھوں نے فلاسفہ یونان کی تفسیر خوانی سنی۔ ان کو معلوم ہوا کہ ریاضیات، منطقیات، طبیعیات اور الہیات میں انھوں نے بڑی موشگافیاں کی ہیں اور عقل و دین میں ان کا کوئی ہمسر نہیں۔ اس عالی دماغی اور ذہانت کے ساتھ وہ مذاہب اور ان کی تفصیلات کے منکر تھے اور ان کے نزدیک ان کے اصول و قواعد فرضی اور معنوی ہیں۔ پس انھوں نے بھی تفسیر انکار مذہب کو اپنا شعار بنالیا اور تعلیم یافتہ اور روشن خیال کہلانے لگے۔ مذہب کا انکار کرنے لگے تاکہ ان کی سطح عوام سے بلند سمجھی جائے اور وہ بھی عقلا اور حکما شمار ہونے لگیں۔ اس بنا پر میں نے ارادہ کیا کہ ان حکمانے الہیات پر جو کچھ لکھا ہے، اس کی غلطیاں و کھادیں اور ثابت کروں کہ ان کے مسائل اور اصول بازچہ اختلاف اور ان کے بہت سے اقوال و نظریات حد درجہ مشکوک و خبط ہیں۔“ (۲)

یوں غزالی نے بھی پہلے تو اقبال کی طرح فلسفہ کی وادی میں قدم رکھا لیکن جلد ہی اس راستے کو چھوڑ دیا کیونکہ یہ راستہ عقل و فرد کی روشنی میں آگے بڑھتا ہے۔ لہذا اقبال ہی کی طرح وہ اہل جنوں کے گروہ میں شامل ہو گئے۔ عشق و وجدان کو اپنا رہنما بنالیا اور تصوف کی وادی میں داخل ہو گئے وہ خود لکھتے ہیں۔

”مجھے تعلیم کے ساتھ معلوم ہوا کہ صوفیاء کا وہ گروہ ہے جو خصوصیت سے اللہ کی راہ پر گامزن ہے۔ انہی کی سیرت سب سے بہتر ہے۔ انہی کا طریقہ زیادہ صاف ہے اور انہی کے اخلاق زیادہ پاکیزہ اور بلند ہیں۔ بلکہ اگر تمام عقلا و حکما کی عقل و حکمت کو جمع کر لیا جائے اور واقفانِ شریعت کے اسرار و علم کو ملا لیا جائے تاکہ ان سے بہتر سیرت کی تشکیل

۱۔ محمد حنیف ندوی، مولانا محمد حمزہ، تہافت الفلاسفہ، لاہور، ادارہ اشاعت اسلام، ۱۹۸۷ء، مقدمہ، ص ۱۶۔ ۱۷

۲۔ غزالی، امام، تہافت الفلاسفہ، ص ۱۶۔ ۱۷، مولانا محمد حنیف ندوی، ص ۵۴

ہو سکے تب بھی ان کے اخلاق و سیرت کے ڈھانچے کا بدلنا ضروری نہ ہو۔ کیونکہ صوفیا کی تمام حرکات و سکنات چاہے، ظاہری ہوں یا باطنی، منکوحۃ نبوت ہی سے مستعیر ہیں۔ اور نور نبوت سے بڑھ کر کوئی نور دے زمین پر اس لائق نہیں کہ اس سے روشنی حاصل کی جائے۔“ (۱)

علامہ اقبال، امام غزالی کی ان کوششوں کے معترف ہیں۔ لہذا وہ اپنے تحقیقی مقالے ”ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء“ میں لکھتے ہیں:

”غزالی کے متعلق اکثر رائج العقیدہ متکلمین کو غلط فہمی ہے لیکن ان کا شمار ہمیشہ اسلام کی عظیم الشان ہستیوں میں ہوگا۔ اس متکلم نے جس کی قابلیت نہایت زبردست تھی، اپنے فلسفیانہ اسلوب میں ڈیکارٹ کی پیش بندی کی تھی۔ ہیوم نے علیت کی گرہ کو جدلیات کی دھار سے کاٹ دیا تھا مگر غزالی اس سے بھی پہلے فہم ہیں جنہوں نے فلسفہ کا ایک باضابطہ رد لکھا اور رائج العقیدہ لوگوں پر عقلیت کا جو عجب چھا گیا تھا اس کو کامل طور پر زائل کر دیا۔ انہیں کا یہ خاص اثر تھا کہ لوگ عقائد کے ساتھ ساتھ مابعد الطبیعیات کا مطالعہ کرتے تھے۔“ (۲)

علامہ اقبال مزید لکھتے ہیں:

”لہذا ظاہر ہے کہ عقلیت کی منطق نے خدا کی شخصیت کے تصور کو منہدم کر دیا اور الوہیت کو ایک ناقابل تجدید کلیہ میں تحویل کر دیا۔ لیکن عقلیت کے خلاف جو تحریک شروع ہوئی تھی اُس نے شخصیت کے عقیدے کو برقرار رکھا۔ لیکن فطرت کی خارجی حقیقت کے تصور کو مٹا دیا۔ نظام نے ”خارجیت سالمات“ کا نظریہ پیش کیا تھا۔ اس کے باوجود عقلمندان کے ہاں سالمہ ایک مستقل اور خارجی حقیقت رکھتا ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک اس کو شیت ایزدی کے ایک گزرتے ہوئے لمحہ کی حیثیت دی گئی ہے۔ ان میں سے ایک تو فطرت کی حمایت میں علم الکلام کے تصور خدا کا ابطال کرنا چاہتا ہے اور دوسرا خدا کے مذہبی تصور کی تائید میں فطرت کو قربان کر دیتا ہے۔ لیکن ایک صوفی جو خدا کی محبت سے شرشار ہے اور اپنے زمانے کے کلاسیک مناظروں سے اپنے آپ کو الگ رکھتا ہے۔ وہ ہستی کے دونوں پہلوؤں کی تائید کرتا ہے ان پر روحانی رنگ چڑھاتا اور کل کائنات کو خدا ہی کی جلوہ آرائی خیال کرتا ہے یہ ایسا اعلیٰ ترین تصور ہے جو مذکورہ تصورات کے متخالف اطراف کو ملا دیتا ہے۔ عقلیت کو صوفیانے ”پائے چوبیس“ سے تعبیر کیا ہے۔ آخری مرتبہ الغزالی میں رونما ہوتی ہے۔ جن کی بے چین روح نے عقلیت کے سنان ریگ دار میں ایک مدت تک بھٹکنے کے بعد جذبہ باطنی کی گہرائیوں میں سکون حاصل کیا۔ ان کی اورتیائیت کا مطلع نظر یہ تھا کہ ایک اعلیٰ مبداء علم کی ضرورت کو ثابت کیا جائے نہ کہ محض اسلامی علم الکلام کے عقائد کی حمایت یہی وجہ تھی کہ اس زمانے کے تمام تفکری میلانات پر تصوف کو فتح حاصل ہوئی۔“ (۳)

غزالی کے نزدیک علم الکلام اور فلسفہ یقین کی دولت عطا نہیں کر سکتے۔ وہ اپنے تجربے کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ

۱۔ غزالی، امام، المحمد من الاعمال، مترجمہ: مولانا محمد حنیف ندوی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۵۹ء، ص ۱۳۱

۲۔ محمد اقبال، علامہ، فلسفہ، ترجمہ: میر حسن الدین، ص ۷۱۔۷۲

۳۔ ایضاً، ص ۸۱۔۸۲

علم کلام اُن کے دل سے شکوک و شبہات کا ازالہ نہ کر سکا اور وہ جان گئے کہ یہ عقیدت اولیٰ تک رسائی کا ذریعہ نہیں ہو سکتا۔ اس طرح غزالی اور اقبال، دونوں دینی عقائد، مابعد الطبیعیات اور حقیقت مطلقہ کے ادراک کے ضمن میں عقل و خرد کی نارسائی پر متفق ہیں، اور وجدان (صوفیانہ/روحانی واردات) کے قائل ہیں۔ اسی لیے اقبال، غزالی کے معترف ہیں۔ لہذا اعلیٰ اول میں لکھتے ہیں:

”غزالی کا شن کاٹ کی طرح پیغمبرانہ تھا جو موخر الذکر نے اٹھارہویں صدی کے جرمنی میں اپنایا۔ جرمنی میں عقلیت کا مذہب کی حلیف کے طور پر ظہور ہوا مگر اسے جلد ہی احساس ہو گیا کہ مذہب کا اعتقادی پہلو دلیل و برہان کا تحمل نہیں ہو سکتا۔ اس کا صرف ایک ہی حل تھا کہ عقیدے کو مذہب کی مقدس دستاویز سے الگ کر دیا جائے۔ مذہب سے عقیدے کو ہٹا دینے سے اخلاق کا اتقادی پہلو سامنے آیا اور یوں عقلیت نے لادینیت کی فرمانروائی کو مستحکم کر دیا۔ جرمنی میں کانٹ کی پیدائش کے وقت الہیات کا کچھ ایسا ہی حال تھا۔ اس کی کتاب ”تختہ عقل محض“ نے جب انسانی عقل کی تحدیدات کی وضاحت کی تو عقلیت پسندوں کا تمام کام دھرے کا دھرا رہ گیا۔ لہذا کانٹ کو جرمنی کے لیے بجا طور پر خدا کا عظیم ترین عطیہ قرار دیا گیا۔ غزالی کی فلسفیانہ تفکیک نے بھی، جو کانٹ کے انداز فکر سے کسی قدر بڑھ کر تھی، دنیا کے اسلام میں تقریباً اسی قسم کے نتائج پیدا کئے۔ اس نے بھی اس بلند بانگ لیکن تنگ نظر عقلیت پسندی کی کمر توڑ دی جس کا رجحان اسی جانب تھا جس طرف کانٹ سے پہلے جرمنی میں عقلیت پسندی کا تھا۔ تاہم غزالی اور کانٹ میں ایک بنیادی فرق ہے۔ کانٹ اپنے بنیادی اصولوں کی پاسداری کرتے ہوئے خدا کے بارے میں علم کے امکان کی توثیق نہ کر سکا جبکہ غزالی نے تجویزاتی فکر میں اس کی امید نہ پا کر صوفیانہ تجربے کی طرف رجوع کیا اور یوں مذہب کے لیے ایک الگ دائرہ کار دریافت کر لیا۔ مجھے اس نے سائنس اور مابعد الطبیعیات سے الگ خود مکتبی حیثیت میں مذہب کے زندہ رہنے کے حق کو دریافت کر لینے میں کامیابی حاصل کر لی۔“ (۱)

یوں اقبال کے نزدیک غزالی کے افکار تمام مد مقابل فکری رجحانات پر تصوف کی خاموش فتح کی دلیل ہیں۔ دراصل غزالی تمام ذرائع علم کی پڑتال کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ یقین کی دولت صرف تصوف ہی کے ذریعے مل سکتی ہے۔ اقبال، غزالی کے اس کارنامے اور رجحان کو تحسین کی نظروں سے دیکھتے ہیں۔ مگر ساتھ ہی کہتے ہیں کہ غزالی عقل کو نشانیہ تنقید بنانے میں بہت آگے نکل گئے نیز یہ کہ انھوں نے فکر اور وجدان کے درمیان تفاوت پیدا کر دیا اور یوں وہ فکر اور وجدان کو عضوی حیثیت سے مربوط دیکھنے میں ناکام ہوئے۔

”تاہم صوفیانہ مشاہدے میں لاتماہی کل کی معرفت نے اسے فکری تنہایت اور نارسائی کا یقین دلا دیا۔ لہذا اس نے وجدان اور فکر کے درمیان ایک خط فاصل کھینچ دیا۔ وہ یہ جاننے میں ناکام رہا کہ فکر اور وجدان عضویاتی طور پر ایک دوسرے سے شلک ہیں اور فکر تنہائی اور غیر قطعی محض اس بنا پر نظر آتا ہے کہ وہ زمان مسلسل سے وابستہ ہے۔ یہ خیال کہ فکر لازمی طور پر تنہائی ہے لہذا اسی وجہ سے وہ لاتماہی کو نہیں پاسکتا، علم میں فکر کے کردار کے بارے میں غلط تصور پر

قائم ہے۔“ (۱)

اقبال کے خیال میں الغزالی عقل و فکر پر تشکیک و تنقید کے جوش میں اس حقیقت کو نظر انداز کر گئے کہ عقل و وجدان، فکر و احساس دونوں ایک دوسرے سے بیہوش ہیں۔ اقبال کے خیال میں الغزالی اس لیے ہوئی کہ وہ عقل و فکر سے مایوس ہونے کے بعد صوفیانہ تجربے کی جانب حلفت ہوئے۔ صوفیانہ تجربے میں مکمل لامحدود سچائی کے یکدم ظہور نے انہیں عقل و فکر کے محدود اور لاعا حاصل ہونے کا یقین دلایا۔ اقبال کے خیال میں الغزالی کا یہ تاثر حقائق پر مبنی نہیں، کیونکہ عقل و فکر کی بنیادی نوعیت جاہل نہیں، بلکہ متحرک ہے۔ لہذا اقبال لکھتے ہیں:

”منطقی فہم میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ باہم دیگر متضام افراد جن کی کثرت کو ایک قطعی منضبط وحدت میں جمویل کر سکے۔ یوں فکر کے نتیجہ خیز ہونے کے بارے میں ہم تشکیک کا شکار ہو جاتے ہیں۔ درحقیقت منطقی فہم اس قابل نہیں کہ وہ اس کثرت کو ایک مربوط اور منضبط کائنات کی حیثیت سے سمجھ سکے۔ اس کے پاس صرف ایک تعیم ہی کا طریقہ ہے جو اشیاء کی مشابہتوں پر اپنا انحصار رکھتا ہے۔ مگر اس کی تعیمات محض فرض اکائیاں ہیں جو محسوس اشیاء کی حقیقت کو متاثر نہیں کرتیں۔ تاہم اپنی گہری حرکت میں فکر اس لائق ہے کہ لائق تہائی کے بلوں تک رسائی پائے جس کے اظہار کے دوران میں مختلف تہائی تصورات محض آتات ہیں۔ اپنی بنیادی فطرت میں فکر ساکن نہیں ہے، متحرک ہے۔ اور اگر زمانے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو فکر اپنی اندرونی لائق تہایت میں اس بیچ کی طرح ہے جس میں درخت کی مضبوطی وحدت ابتدائی سے ایک حقیقت کے طور پر موجود ہوتی ہے۔ لہذا فکر اپنا بھرپور اظہار کئی طور پر کرتا ہے جو زمانی انداز سے قطعی تعیمات کے ساتھ سامنے آتا ہے جنہیں دوطرفہ حوالے ہی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ ان کے معانی، ان کی اپنی ذات میں نہیں بلکہ اس وسیع تر کل میں ہیں جس کے وہ مخصوص پہلو ہیں۔ قرآن مجید کی اصطلاح میں اس کل کو ”لوح محفوظ“ کہا جاسکتا ہے۔ اس لوح محفوظ میں علم کے تمام غیر متعین امکانات ایک حاضر حقیقت کی طرح موجود ہیں۔ یہ کل خود کو زمان مسلسل میں تہائی تصورات کے تواریخ میں ظاہر کرتا ہے جو ایک ایسی وحدت کی جانب بڑھتے ہوئے نظر آتے ہیں جو پہلے ہی سے ان میں موجود ہے۔ درحقیقت علم کی حرکت میں مکمل لائق تہائی کا ہونا ہی تہائی سوچ کو ممکن کرتا ہے۔ کائنات اور غزالی دونوں یہ نہ جان سکے کہ فکر حصول علم کے دوران اپنی تہائیت سے تہاؤں کر جاتا ہے۔ فطرت کے تہائی اجزا تو باہم دیگر منفرد ہیں، مگر فکر کے تہائی اجزا کی صورت ایسی نہیں۔ یہ اپنی اصل تہائیت میں اپنی انفرادیت کے تنگ دائرے کے پابند نہیں۔ اپنے سے اور وسیع دنیا میں ان سے مغائر کچھ نہیں، بلکہ اس بظاہر مغائر زندگی میں سرگرمی سے فکر اپنی تہائی حدود کو توڑ کر اپنی بالقوہ لائق تہائیت سے شاد کام ہوتا ہے۔ حرکت فکر صرف اسی بنا پر ممکن ہے کہ اس کی تہائیت میں لا تہائیت مضمر ہے۔ یہی امر لائق تہائی فکر کے اندر شعلہ آرزو کو زندہ رکھتا ہے اور بے پایاں جستجو میں سہارا مہیا کرتا ہے۔ فکر کو تا رسا تصور کرنا غلط ہے کیونکہ یہ اپنے انداز میں تہائی کے لائق تہائی سے ہم کنار ہو جانے کے مترادف ہے۔“ (۲)

غزالی پر اقبال کی یہ تنقید درست معلوم نہیں ہوتی کیونکہ ایک تو یہ کہ غزالی عقل اور علم کی اہمیت کے قائل ہیں اور اپنی کتب میں جا بجا ان کی تعریف کرتے ہیں۔ انھوں نے اپنی کتاب ”احیاء العلوم“ میں علم اور عقل پر پورا ایک باب تحریر کیا

ہے۔ (۱) نیز وہ وجدان کو عقل ہی کی ترقی یافتہ صورت قرار دیتے ہیں اور انھیں جدا جدا چیزیں نہیں سمجھتے۔ لہذا برہان احمد فاروقی کہتے ہیں:

”علامہ اقبال کا تسامع ہے کہ وہ امام غزالی کے خلاف اعتراض اٹھاتے ہیں، کیونکہ امام غزالی خود وضاحت فرماتے ہیں کہ وجدان عقل کی دو ترقی یافتہ صورت وہ جس پر پہنچ کر وہ وجود کو محض کا ادراک کرتی ہے، یعنی وجدان عقل سے بہ اعتبار نوعیت مختلف نہیں بلکہ عقل، کمال پر پہنچ کر وجدان بن جاتی ہے۔“ (۲)

دوسری بات یہ ہے کہ اقبال نہ ہر چند کہ عقل اور علم کی تعریف بھی کی ہے لیکن حقیقت اصل یہ تک رسائی اور اس کے ادراک کا ذریعہ انھوں نے بھی وجدان ہی کو قرار دیا ہے۔ اور اس راستے میں عقل و خود کی درماندگی کا صاف اقرار کیا ہے۔ (۳) امام غزالی بھی عقل کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ذات باری کی معرفت کا ایک راستہ عقل بھی ہے مگر قاطبی یقین، قاطبی اعتبار اور حتمی ذریعہ وجدان ہی ہے۔

”ایمان کے تین مرتبے ہیں۔ پہلا مرتبہ ایمان عوام کا ہے کہ محض تقلید پر اس کی بنا ہوتی ہے۔ دوسرا مرتبہ ایمان متکلمین کا ہے کہ اس میں کچھ محنت و دلیل بھی ہوتی ہے مگر اس کا درجہ بھی ایمان عوام کے قریب عیا ہے۔ تیسرا درجہ ایمان عارفین کا ہے جو نوریقین سے دریافت ہوتا ہے اور ہم اس مرتبہ کو ایک مثال سے بیان کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ مثلاً زید کے گھر میں ہونے کی تصدیق تین طرح سے ہو سکتی ہے ایک تو یہ کہ کوئی ایسا شخص بیان کرے کہ ہمارا اس کی راست گوئی کا امتحان ہوا ہو اور کسی طرح کی جھوٹی بات اس کی طرف مشہور نہ ہوئی ہو نہ اس کے قول میں گھٹائش ابہام ہو تو ایسے شخص کے کہنے سے یقین ہوگا کہ بے شک زید گھر میں ہے۔ یہ مثال اس ایمان کی ہے جو محض تقلید سے ہے یعنی ایمان عوام کی کیونکہ ان کا بھی یہی حال ہے، جب کہ سن تمیز کو پہنچ کر اپنے ماں باپ سے اللہ تعالیٰ کے وجود اور علم و قدرت اور جمیع صفات الٰہی کو انبیاء کے مبعوث ہونے کو اور احکام جو لائے، ان کے سچ ہونے کو سننے ہیں تو فوراً ایمان لاتے ہیں اور اس پر ثابت رہتے ہیں۔ دوسری طرح یہ ہے کہ آدمی زید کی آواز گھر میں سے سنے اور خود یواری کی آڑ میں ہو تو اسے معلوم ہوگا کہ زید گھر میں ہے اور جس قدر تصدیق کر دوسرے شخص کے کہنے سے ہوگی آواز سننے سے بے شک اس سے کسی قدر زیادہ ہوگی۔ پس یہ مثال دوسرے فرقہ ایمان کی ہے جس میں کچھ دلیل کا بھی ملنا آئے مگر غلطی اس میں بھی ممکن ہے کیونکہ ایک آواز دوسرے سے ملتی جلتی ہوئی بھی ہو سکتی ہے اور بعض اوقات دوسرے شخص کی نقل کرنے کو بہ تکلف ویسا ہی بولنے لگتے ہی اور یہ امر سامع کو معلوم نہیں ہوتا کیونکہ وہ بالکل خالی الذہن ہوتا ہے اور آواز کی مشابہت اور نقل و حکایات سے کچھ غرض نہیں رکھتا۔ تیسری طرح یہ ہے کہ آدمی خود اندر جا کر زید کو دیکھ لے کہ گھر میں موجود ہے۔ پس یہ حالت ایمان عارفین اور متقین اور صمد یقین کی ہے۔ اسی کو مصرفہ حقیقی اور شاہدہ یقینی کہتے ہیں۔“ (۴)

۱۔ غزالی، امام، احیاء العلوم، جلد اول، مترجمہ۔ مولانا محمد احسن نانوتوی، لاہور، مکتبہ رحمانیہ، سن شمار دس ۱۵۔ ۱۳۶

۲۔ برہان احمد فاروقی، ”ذکر، تفسیر قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۹ء، ص ۲۳۶

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”وجدان“ کے مباحثہ صفحہ ۱۹۰ تا ۱۹۱

۴۔ غزالی، امام، احیاء العلوم، جلد سوم، مترجمہ۔ مولانا محمد احسن نانوتوی، ص ۲۵

ڈاکٹر ملک حسن اختر بھی اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ:

”علامہ اقبال نے فکر کو نارسا ٹھہرانے پر غزالی پر جو تکتہ چینی کی ہے، وہ بے جا سی معلوم ہوتی ہے۔ جو کچھ علامہ اقبال نے ان سطور میں امام غزالی کے متعلق کہا ہے، وہی ان پر کبھی صادق آتا ہے۔ درست ہے کہ علامہ نے اپنے فلسفہ حیات میں علم اور فکر کو بڑی اہمیت دی ہے مگر خدا تک پہنچنے اور سچائی کو پانے کا ذریعہ عقل یا فکر کی بجائے عشق یا وجدان کو ہی قرار دیا ہے بلکہ ایک مقام پر انھوں نے عقل کو بالکل ہی مردود قرار دے دیا ہے، پھر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عقل ہمیشہ تکتہ چینی کرتی رہتی ہے، اس لیے اس سے بچ کر اپنے اعمال کی بنیاد عشق کو بنانا چاہیے۔ انھوں نے خود بھی امام غزالی کی طرح پہلے عقل کو آزمایا اور پھر عشق کی داوی میں پناہ لی۔“ (۱)

غزالی کے افکار میں روح اور خدا متوازی تصورات ہیں۔ روح لازمی طور پر خدا کی طرح وحدت ہے، اسی ہی کی طرح قوت ارادی ہے۔ جس طرح خدا کائنات کے اندر بھی ہے اور ماوراء بھی اسی طرح روح جسم کے اندر بھی ہے اور اس سے علیحدہ بھی۔ روح خدا کا آئینہ ہے جس میں خدا کی صفات منعکس ہیں۔ اس ضمن میں اقبال اپنے تحقیقی مقالے میں لکھتے ہیں:

”انفرازی کے خیال کے مطابق روح اشیا کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن ادراک بہ حیثیت ایک عرض کا ایسے جو ہر یا ذات میں قائم رہ سکتا ہے۔ جو جسمانی صفات سے کیچڑ پاک ہوا اپنی کتاب ”النفوس“ میں وہ تصریح کرتے ہیں کہ پیغمبر علیہ السلام نے ماہیت روح کو ظاہر کرنے سے کیوں انکار کیا تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ آدمیوں کی دو قسمیں ہیں۔ عوام اور مفکرین اول الذکر جو ماہیت کو وجود کی شرط سمجھتے ہیں وہ غیر مادی جو ہر کا منتقل کرنے سے قاصر ہیں اور آخر الذکر اپنی منطق کے ذریعے سے روح کا ایسا تصور قائم کرتے ہیں جو خدا اور انفرادی روح کے باہمی فرق کو بالکل مٹا دیتا ہے۔ انفرازی نے محسوس کر لیا تھا کہ ان کی تحقیقات کا زرخ وحدت الوجود کی طرف ہے اور اسی وجہ سے روح کی انتہائی ماہیت کے متعلق انھوں نے سکوت اختیار کیا۔“ (۲)

غزالی کے لیے خدا کی ماہیت فکر کے بجائے ارادہ کی قوت ہے۔ اس لحاظ سے وہ فلسفیوں کے اس نظریے کو رد کرتے ہیں جو انھوں نے یونانی فلسفے کے زیر اثر پیش کیا اور جس کے مطابق خدا بنیادی طور پر فکر یا عقل ہے۔ اس اختلاف کے باوجود وہ ان کے اس دعویٰ کی تائید کرتے ہیں کہ خدا وحدت ہے، خالق ہے اور تمام خلق کی بنیاد اور علت ہے۔ اسی طرح وہ ان سے اس بارے میں متفق ہیں کہ خدا زمان و مکاں سے ماوراء ہے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ خدا اپنی مخلوق میں موجود ہے اور زمان و مکاں اس کے تخلیق کردہ ہیں۔ (۳)

حقیقت مطلق سے متعلق امام غزالی اور اقبال کے خیالات میں یک گونہ مماثلت دکھائی دیتی ہے۔ (۴)

۱۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم مفکرین، ص ۵۸

۲۔ فلسفہ، مج ۹، ص ۸۰

۳۔ علیہ سید، اقبال۔ مسلم فکر کا ارتقاء، لاہور، سب میل پبلیکیشنز، ۱۹۹۳ء، ص ۱۱۲

۴۔ دیکھیے مقالہ مذہب دوم

اقبال کے خیال میں غزالی کے نظریات میں صوفیانہ وحدۃ الوجودی کا نظریہ اور اشاعرہ کا تصور شخصیت یکجا نظر آتے

ہیں۔ اس لیے اس بات کا تعین کرنا مشکل ہے کہ وہ وحدۃ الوجودی ہیں یا شخصی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں:

”اشاعرہ تو حید کے زبردست حامی تھے۔ مابیت جو ہر کے اس عقل کے ساتھ روح انسانی کی مابیت پر محفوظ طریقے سے بحث نہیں کر سکتے تھے۔ صرف الغزالی نے سنجیدگی کے ساتھ اس مسئلہ کو اٹھایا اور صحت کے ساتھ یہ بیان کرنا آج تک دشوار ہے کہ مابیت خدا کے متعلق ان کا کیا خیال ہے۔ جرنی کے بورگر اور رسول گر کی طرح ان میں بھی صوفیانہ وحدت الوجود اور اشاعرہ کا عقیدہ شخصیت کھل لی گیا ہے یہ ایسا احراج ہے کہ اس کی وجہ سے یہ بتلانا نہایت دشوار ہے کہ یہ محض وحدت الوجود کے قائل ہیں یا لٹوڑ کی طرح شخصی وحدت الوجود کو مانتے ہیں۔“ (۱)

علامہ اقبال کا تصور حقیقت مطلق خالص اسلامی عقائد پر مبنی ہے۔ وہ اس ضمن میں کوئی بھی غیر اسلامی عقیدہ قبول پر تیار نہیں ہوتے۔ وہ ذات باری تعالیٰ کے بارے میں ”حوالہ اول ولا خز“ (۲) کا قرآنی عقیدہ رکھتے ہیں۔ لہذا وہ قدم عالم اور قدم ارواح جیسے عقائد کے سخت مخالف ہیں۔ امام غزالی نے بھی ان عقائد کی سخت مذمت کی ہے۔ (۳) اقبال اس کے معترف ہیں اور ایک مضمون میں خود اس طرف اشارہ کرتے ہیں:

”مسئلہ قدم ارواح الاطونی ہے۔ بولے بیٹا اور ابولہرقارانی دونوں اس کے قائل تھے۔ چنانچہ امام غزالی نے اس وجہ سے دونوں بزرگوں کی تحفیری ہے۔“ (۴)

علامہ اقبال اپنے تصور حقیقت مطلق کی تشکیل میں ایسی ہر بات دل دجان سے قبول کرتے ہیں اور قابل ترجیح سمجھتے ہیں جو انہیں اسلامی نقطہ نظر کے قریب دکھائی دیتی ہے۔ لہذا جب وہ اپنے تیسرے خطبے ”خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم“ میں اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کا جائزہ لیتے ہوئے، زمان و مکان اور حرکت کے مباحث کے ضمن میں، رومی کا غزالی سے تقابل کرتے ہیں تو اسی بنا پر رومی کو غزالی پر ترجیح دیتے ہیں کہ ان کا نقطہ نگاہ، غزالی کی نسبت، اسلام کے زیادہ قریب ہے۔ ”در حقیقت اشاعرہ نے نقطے، لمحے، کے جدید نظریے کی ایک وحدتی سے پیش بینی کی، مگر وہ نقطے اور لمحے کے باہمی تعلق کی نوعیت کو درست طور پر جاننے میں ناکام ہو گئے۔ ان دونوں میں لمحہ زیادہ بنیادی ہے مگر نقطے کو لمحے سے الگ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ اس کے اہتمام کا ایک لازمی اہماز ہے۔ نقطہ کوئی شے نہیں ہے بلکہ یہ لمحہ کو دیکھنے کا ہی ایک اہماز ہے۔ رومی، غزالی کی نسبت اسلامی روح کے زیادہ قریب ہے جب وہ کہتا ہے

۱۔ فلسفہ، ج ۹، ص ۷۹

۲۔ قرآن مجید، ص ۵۵۷

نیز دیکھیے تجدید فکریات اسلام، ص ۱۳۰

۳۔ شبلی نعمانی، الغزالی، ص ۱۲۶، ۱۳۳

محمد اعظم قاسمی، ڈاکٹر، مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور، مشمولہ نقوش قرآن، نمبر، جلد ۳، ص ۳۹-۳۰

۴۔ محمد اقبال، ”اسرار خودی اور تصوف“، مشمولہ مقالات، اقبال، ص ۱۶۲

بیکہ از ما هست شد، نے ما ازد
پادہ از ما مست شد، نے ما ازد

بدن ہم سے موجود ہوا ہونہ کہ ہم بدن سے شراب میں نشوہم سے ہے، شراب سے ہم نشوہ حاصل نہیں کرتے۔“ (۱)
تفکیلی جدید الہیات اسلامیہ کے مترجم سید نذیر نازی اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں۔

”جیسا کہ خطبات میں مذکور ہے کہ ہم طبعیات میں زمان و مکان کا جو ایک دوسرے سے آزاد اور اپنی جگہ پر مستقل تسلیم کیا جاتا تھا اور اس لیے زمانے کی محسوس اور مکان کی حرکتی شکل یعنی نقوش اور نقطوں یا پھر جیسا کہ عربی اصطلاح ہے آفات و ہبات کا وجود بھی ایک دوسرے سے الگ رہا۔ طبعیات حاضرہ نے البتہ جب اس عمومی نقطہ نظر کے خلاف ابعاد و کثافت کے بجائے ابعاد و ابعاد کا تصور قائم کرتے ہوئے زمانے کو مکان میں مدغم کر دیا تو نقطوں اور نقوش کے دوالگ الگ اور جدا گانہ نظامات کا بھی خاتمہ ہو گیا، لیکن طبعیات حاضرہ کے نزدیک نقطے کا وجود لمبے سے حقدوم ہے بہ الفاظ دیگر لمبے کا وجود غیر حقیقی ہے، برعکس اس کے اگر لمبے کا وجود نقطے سے حقدوم ہے تو یہ ماننا لازم آئے گا کہ جو ہر کی حقیقت واصل روحانی ہے (جیسا کہ بصورت دیگر مادی) لہذا ہم یہ نہیں کہہ سکیں گے کہ روح واصل مادے ہی کی ایک لطیف شکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روی کے اشعار سے بہ نسبت غزالی کے اسلامی نقطہ نظر کی ترجمانی کہیں زیادہ بہتر شکل میں ہو جاتی ہے۔“ (۲)

ذات و صفات باری تعالیٰ کے حوالے سے امام غزالی کے عقائد قرآن وحدیث سے مستقیم ہیں۔ لہذا اُن کے نزدیک خدا تعالیٰ اپنی ذات میں اکیلا ہے، کوئی اس کا شریک نہیں، یکنا ہے کوئی اس جیسا نہیں، وحدہ ہے کوئی اس کا مقابل نہیں، نرالا ہے کوئی اس کے جوڑ کا نہیں، قدیم اور ازل ہی ہے جس کا ازل اور ابتدا نہیں، ہمیشہ کو قائم ابدی ہے جس کا آخر اور انتہا نہیں، قیوم ہے کہ اس کو انتظام نہیں اور دائم ہے جس کو کبھی فنا نہیں، بزرگی کی معنوں سے موصوف، ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا زمانوں اور مدتوں کے گزرنے اور طے ہو جانے سے اس کو نہیں کہہ سکتے کہ ہو چکا بلکہ وہی سب سے ازل اور وہی سب سے پیچھے، اور وہی ظاہر اور وہی باطن ہے، نہ جسم صورت دار ہے نہ جو ہر محدود اور ذی مقدار اور نہ قسم ہو سکتا ہے، اجسام کا مشابہ نہیں نہ خود جو ہر ہے اور نہ اس میں کوئی جو ہر حلول کے ہوئے ہیں اور نہ وہ عرض ہے اور نہ اس میں کوئی عرض حلول کیے ہوئے بلکہ نہ وہ کسی موجود کے مشابہ ہے نہ اس کے کوئی موجود مانند نہ اس کے جوڑ کا کوئی نہ وہ کسی کے جوڑ کا نہ کوئی مقدار اس کو محدود کر سکے اور نہ اطراف و جہات اس کو محیط ہوں۔ اور نہ آسمان وزمین اس کو گھیر سکیں اور یہ کہ وہ عرش پر اس طرح ہے جس طرح کہ اس نے خود فرمایا اور جس اعتبار سے کہ اس نے قصد کیا ہے یعنی عرش کو چھونے اور اس پر جتنے اور جگہ کھڑے اور اس میں حلول کرنے اور دوسری جگہ ٹپنے سے پاک ہے عرش اس کو نہیں اٹھاتا بلکہ عرش اور حاملین عرش سب کو اس کی لطف قدرت اٹھائے ہوئے ہے اور سب اس کے قبضہ قدرت میں ہیں اور وہ عرش اور آسمان اور درد زمین تک کی سب چیزوں کے اوپر

ہے اور اس کی فوقیت اس طرح کی ہے کہ اس سے اس کو نہ عرش سے قرب ہو نہ زمین سے دوری، بلکہ عرش اور آسمان کے نزدیک ہونے اور زمین اور خاک سے دور ہونے سے اس کے مراتب بلند ہیں اور باوجود اس کے وہ ہر موجود چیز سے قریب ہے اور بندے کی رگ گردن سے بھی قریب تر ہے اور سب چیزوں کے پاس موجود کیونکہ اس کی نزدیکی اجسام کے نزدیک ہونے کے مشابہ نہیں، جس طرح کہ اس کی ذات اجسام کی ذات سے مشابہ نہیں، اور یہ کہ وہ کسی چیز میں حلول نہیں کرتا اور نہ اس میں کوئی چیز حلول ہے، اس بات سے برتر ہے کہ اس کا محیط کوئی مکان ہو جیسے اس بات سے پاک ہے کہ کوئی وقت اس کو گھیر سکے، بلکہ وہ مکان اور زمان کے بننے سے پیشتر موجود تھا، اور وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا پہلے تھا اور یہ کہ وہ اپنی مخلوق سے اپنی صفات میں مجدا ہے، نہ اس کی ذات میں اس کے سوا دوسرا، اور نہ کسی دوسرے میں اس کی ذات اور یہ کہ وہ بدلنے اور انتقال سے مقدس ہے نہ حوادث اس میں حلول کریں نہ عوارض اس پر نزول، بلکہ اپنی بزرگی صفات میں فنا اور زوال سے ہمیشہ منزہ رہتا ہے اور اپنی صفات کمال میں کسی زیادتی کی اس کو حاجت نہیں جس سے اس کا کمال پورا ہو، اور یہ کہ عقول کے سبب سے اس کا وجود بذات خود معلوم ہے اور اس کا نام اور احسان اچھے لوگوں پر جنت میں یہ کہ اپنی دولت دیدار اور لذت روایت کو پورا کرنے کے لیے اپنی ذات کو آنکھوں سے دکھاوے گا۔ اللہ تعالیٰ زندہ اور قادر ہے اور جبار اور قاهر، نہ اس کو مانگی عارض ہو نہ قصور اور نہ غفلت ہو نہ خراب نہ فاس پر آوے نہ موت، وہی ہے ملک اور ملکوت والا اور عزت و جبروت کا مالک سلطنت اور قہر اور خلق اور امر سب اسی کا ہے، آسمان اس کے داہنے ہاتھ میں لپٹے ہوئے ہیں اور مخلوقات سب اس کی مٹھی میں دبے ہیں، پیدا کرنے اور اختراع میں وہی نرالا ہے اور ایجاد اور ابداع میں وہی یکتا خلق کو اور ان کے اعمال کو پیدا کیا اور ان کے رزق اور موت کا اندازہ مقرر فرمایا، کوئی قدرت کی چیز اس کے قبضے سے جدا نہیں اور نہ اس کی قدرت سے کاموں کے تغیرات علیحدہ نہ اس کی قدرت کی چیزوں کا احصا ہو سکتا ہے نہ اس کے معلومات کی انجاء خدائے تعالیٰ سب معلومات کو جانتا ہے، زمین کی تہوں سے لے کر آسمان کے اوپر تک جو کچھ ہوتا ہے سب پر محیط ہے اس کے علم سے ایک ذرہ بھی آسمان اور زمین چھپتا نہیں، بلکہ کالی رات میں سخت پتھر پر چوٹی کے رینگنے کو اور ہوا کے بچ میں ڈوہ کے چلنے کو جانتا ہے، جیسی ہوئی اور کھلی بات کو معلوم کر لیتا ہے اور درلوں کے وسوسوں اور خطروں کے حرکات اور باطن کے پوشیدہ راز پر مطلع ہوتا ہے اس کا علم قدیم ازلی ہے جس سے ازل میں موصوف رہا ہے، ایسا علم نہیں کہ اس کی ذات میں حلول اور انتقال سے نیا پیدا ہوا ہو۔ خدائے تعالیٰ نے کائنات کو ارادہ سے بنایا اور نو پیدا چیزوں کا انتظام وہی کرتا ہے کہ ملک اور ملکوت میں جو کچھ نمودار ہوتا بہت، چھوٹا یا بڑا، خیر یا شر، نفع یا ضرر، ایمان یا کفر، معرفت یا جہالت، کامیابی یا محرومی، زیادت یا کمی، طاعت یا معصیت ہوتی ہے وہ سب اس کے حکم اور تقدیر اور حکمت اور خواہش سے ہوتی ہے کہ جس چیز کو چاہا وہ ہوئی اور جس کو نہ چاہا وہ نہ ہوئی، کوئی پلک کا جھپکنا یا خطرہ کا نگہاں آنا اس کی خواہش سے باہر نہیں بلکہ وہ مبدی ہے اور معید ہے، جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے، کوئی اس

کے حکم کا رو کرنے والا نہیں، اور نہ کوئی اس کی تمنا کا پیچھے ہٹانے والا، اور نہ بجز اس کی توفیق و رحمت کے بندہ کو اس کی نافرمانی سے کوئی مضرت کی صورت اور نہ سوا اس کی خواہش اور ارادہ کے اس کو اس کی اطاعت کی طاقت، اگر سب انسان اور جن اور فرشتے اور شیطان متفق ہو کر عالم میں کسی ذرہ کو بدوں اس کے ارادے اور خواہش کے حرکت یا سکون دینا چاہیں تو یہ ان سے کبھی نہ ہو سکے گا، اس کا ارادہ تمام اور صفوں کے ساتھ اس کی ذات سے قائم ہے اور وہ ہمیشہ سے ان اوصاف کے ساتھ متصف رہا، چیزوں کے ہونے کو جن وقتوں میں کہ مقرر فرمایا ارادہ ازل میں کیا تو جیسا ارادہ کیا، اسی طرح اپنے وقت میں بدوں کسی طرح کے تقدم اور تاخر کے موجود ہوئیں، بلکہ اس کے علم کے موافق اور ارادے کے مطابق بدوں کسی طرح تبدل اور تغیر کے واقع ہوئیں، اور امور کا انتظام اس طرح فرمایا کہ اس میں نہ فکروں کی ترتیب کی نوبت ہوئی، نہ کچھ دیر کا انتظار، اور اسی وجہ سے کوئی شان اور حال اس کو دوسری شان سے غافل نہیں کرتا۔ اللہ تعالیٰ سبح اور بعید ہے، متناہد کھتا ہے کوئی سننے کی چیز کیسی ہی ہو، اور دیکھنے کی چیز کیسی ہی باریک ہو، اس کے سننے اور دیکھنے سے بچ نہیں رہتی، نہ دوری اس کے سننے کی مانع ہو نہ تاریکی اس کے دیکھنے کی مزاحم و یکتا ہے مگر حدیث چشم اور پلک سے منزہ ہے اور سنا ہے مگر کانوں اور ان کے سوراخوں سے منراہے جیسا علم میں دل سے اور پکڑنے میں عضو سے اور پیدا کرنے میں آلہ سے پاک ہے اس لیے کہ جیسے اس کی ذات پاک مخلوق کی ذات کی ذات سے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے امر اور نہی اور وعدہ و وعید فرمایا ہے، اس کا کلام خلق کے کلام کے مشابہ نہیں کہ ہوا کے اندر سے یا اجرام کے صدے سے آواز ہوتی ہے یا زبان کی حرکت اور ہونٹوں کے مطابق سے حرف پیدا ہوں بلکہ ان سب سے جدا گانہ ہے۔ جو چیز سوائے اس کے موجود ہے وہ اسی کے فعل سے حادث وہ اسی کے عدل سے فیض یاب ہے اور سب سے اچھی طرح اور اکمل اور اتم اور اعدل طور پر اس کا ظہور ہوا ہے، اور اللہ تعالیٰ اپنے افعال میں حکیم اور اپنے احکام میں عادل ہے، اس کے عدل کو بندوں کے عدل پر قیاس نہیں کر سکتے اس لیے کہ بندے سے ظلم مقصود ہو سکتا ہے، بایں طور کہ غیر کے ملک میں تصرف کرے اور خدائے تعالیٰ سے ظلم مقصود نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کو غیر کی ملک ملتی ہی نہیں کہ اس میں اس کا تصرف ظلم کہلاوے غرض کہ جو کچھ اس کے سوا ہے انسان اور جن اور فرشتے اور شیطان اور آسمان و زمین اور حیوان اور سبزہ اور جماد اور جوہر اور عرض اور مد رک اور محسوس وہ سب حادث ہیں، اس نے اپنی قدرت سے اس کو عدم سے اختراع کیا اور پردہ نیستی سے نکال کر ہست فرمایا کیونکہ ازل میں وہ اکیلا موجود تھا، دوسرا کوئی اس کے ساتھ نہ تھا، بعد اس کے اپنی قدرت کے ظاہر کرنے اور ارادہ سابق کے متحقق کرنے کے لیے خلق کو پیدا کیا۔ (۱)

حقیقت مطلق کے بارے میں، امام غزالی کے یہ تصورات، واضح طور پر قرآن و حدیث کی تعلیمات پر مبنی ہیں۔ ظاہر ہے کہ تمام صحیح العقیدہ مسلمانوں کے ساتھ اقبال بھی ان سے متفق ہیں۔ اسی لیے امام غزالی اور علامہ اقبال کے تصور

حقیقت مطلق میں مماثلت صاف دکھائی دیتی ہے۔ وجہ یہی ہے کہ دونوں اسلامی مفکر، تصور حقیقت مطلق تک پہنچنے کے لیے، فلسفہ و منطق کو نہیں بلکہ عشق و وجدان کو اپنا رہنما بناتے ہوئے، اسلامی تصوف کا راستہ اختیار کرتے ہیں جو قرآن وحدیث سے روشن ہے۔

حسین بن منصور حلاج:

اپنی عربی کی طرح حسین بن منصور حلاج بھی اسلامی تصوف کی تاریخ کی ایک بڑی متنازع فیہ شخصیت ہیں۔ اگر ایک طرف علماء انہیں مروود سمجھ کر ان کے خلاف آواز احتجاج بلند کرتے رہے ہیں تو دوسری طرف ایسے مقتدر صوفیاء کی بھی کمی نہیں جن میں انہیں قبول عام حاصل رہا ہے۔ شیخ عبدالقادر جیلانی، علی بن عثمان، جویہری، غزالی، عطار اور رودی جیسے بلند پایہ علماء و صوفیاء، حلاج کی ولایت کے قائل ہیں۔ (۱) حضرت علی، جویہری انہیں ”مستیغیب معنی“، ”سرستان باوہ وحدت“ اور ”مشتاق جمال احدیت“ کہتے ہیں۔ (۲) وہ اپنی مشہور کتاب کشف المحجوب میں لکھتے ہیں:

”ان اولیاء اللہ میں سے ایک حقیقت کی مستی میں ڈوبے ہوئے۔ دعویٰ کی وجہ سے حلاکت کو اختیار کیا ہوا حضرت ابوالغیفہ الحسین بن منصور الحلاج رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔ طریقت میں مستی کی کیفیت رکھنے والے مشتاقوں میں سے ہیں آپ کا باطنی حال پختہ اور صحت بہت بلند تھی۔“ (۳)

حضرت علی جویہریؒ نے بھی حلاج کی شخصیت کے بارے میں علماء و صوفیاء کے اختلاف کا ذکر کیا ہے، مگر ساتھ ہی وہ بتاتے ہیں کہ:

”تمام مشائخ سوائے چند کے حضرت منصور حلاج کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر کمال فضل اور مال باطن کی صفائی، بکثرت اجتہاد و ریاضت یعنی اللہ تعالیٰ کی یاد میں محنت و مشقت درست جانتے ہیں۔“ (۴)

حلاج پر جاوید کرنے اور حیلے کرنے کے الزامات کے علاوہ سب سے بڑا الزام طویل کے عقیدے پر یقین رکھنے اور اپنے آپ کو خدا (انا الحق) کہنے کا لگا یا گیا اور اسی کو بنیاد بنا کر آپ کو سولی پر چڑھا دیا گیا۔ بہت سے لوگ اس فیصلے کو برحق مانتے ہیں اور منصور کو دائرہ اسلام سے خارج تصور کرتے ہوئے اُسے اس سزا کا مستحق سمجھتے ہیں۔ مگر اس کا کیا کیجیے کہ بڑے بڑے مقتدر علماء و صوفیاء اُن کے معتقد ہیں۔ اور انہیں صحیح العقیدہ مانتے ہیں۔ حضرت ابوسعید ابوالخیرؒ فرماتے ہیں:

”حلاج کا تختہ دار پر جان دینا ایک ایسا مقام ہے جو مردوں کے لائق ہے نامردوں کے نہیں۔“ (۵)

حضرت عطا کا قول ہے:

۱۔ شیر احمد ڈار، ”اقبال اور حلاج“، مشمولہ ”اقبال اور مشاہیر“ ص ۵۱

۲۔ حسن اختر، ملک، ڈاکٹر، ”اقبال اور حلاج“، مشمولہ ”اقبال اور مغربی مفکرین“ ص ۲۸

۳۔ علی بن عثمان جیلانی، سید، حضرت، کشف المحجوب، مترجمہ محمد الطاف نیروزی، لاہور، کارواں پریس، ۱۹۹۲ء، ص ۲۹۸

۴۔ ایضاً ص ۳۹۹-۳۰۰

۵۔ لوئی اسٹینون، توسی زندگی، مترجمہ: ڈاکٹر صابر آقائی، لاہور، المعارف، ۱۳۹۲ھ، ص ۷۹

”خدا کی راہ میں لڑنے والے، جو تحقیق کا شہرہ سچا شجاع صفا، وہ دریائے معراج میں غرق حسین بن منصور علاج۔“ (۱)

حضرت شہلی فرماتے ہیں:

”علاج کی شہادت ایک ایسا گوہر ہے جس کا ہاتھ آنا آسان نہیں۔ اس کی عزت کرنی چاہیے اور اسے سینہ میں پہناں رکھنا چاہیے تاکہ یہ ابدیت کے لیے زاد و توکلی حیثیت سے کہ وہ کو دیا جائے۔“ (۲)

حضرت علی ہجویریؒ بتاتے ہیں کہ:

”حضرت شہلی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے: ”وَآتَا الْخَلَائِقَ حُسْنِي وَاجِدَ فَخَلَصْنِي حُسْنِي وَأَخْلَكَهُ عَقْلُهُ“ ☆ ترجمہ = (میں اور علاج ایک ہی چیز تھے۔ پس جنوں نے میری خلاصی کر دی اور اس کو عقل نے حلاک کر دیا) اور اگر وہ دین میں طعن کئے گئے ہوتے تو حضرت شہلی رحمۃ اللہ علیہ یہ نہ فرماتے کہ میں اور علاج ایک چیز ہیں اور حضرت محمد بن خلف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”هُوَ عَلِيٌّ“ ☆ ترجمہ = وہ اللہ تعالیٰ کو جاننے والے ہیں اسی طرح دوسری اشیاء کے بھی عالم ہیں۔“ (۳)

حضرت علی ہجویریؒ مزید فرماتے ہیں:

”حضرت حسین بن منصور علاج رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب تک دنیا میں رہے ایسے اور صالح لباس میں رہے۔ نماز۔ ذکر اور مناجات بہت زیادہ کرتے تھے اور روزے ہمیشہ رکھتے ہوئے ایسے واعلیٰ اعزاز میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء اور اس کی واحدیت کے بہت عمدہ الطائف بیان کرتے تھے۔“ (۴)

علامہ اقبال بھی علاج کو ”شہید صوفی“ (۵) کہتے ہیں اور اُن کے نعرہ ”انا الحق“ کو انسانی خودی کی پائیداری (۶) اور باطنی تجربے کی وحدت پر محمول کرتے ہیں۔ (۷) مگر ابتدا میں وہ بھی منصور علاج کو حلول اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود کا داعی سمجھتے تھے، اور اُن کے خیال میں اُس نے ”انا الحق“ کہہ کر اپنے آپ کو خدا کہا تھا اپنے پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالے (۱۹۰۸ء) میں لکھتے ہیں:

”تصوف منصور علاج کی وجہ سے وحدۃ الوجودی ہو گیا۔ علاج نے ہندی دیدانت کے فلسفے کے مطابق انا الحق کا نعرہ

۱۔ لوئی ماسینیون، قوس زندگی، مترجمہ: ڈاکٹر صاحبزادہ فاتی، ص ۷۹

۲۔ ایضاً، ص ۶۶

۳۔ علی بن عثمان جلالتی، سید، حضرت، کشف الحجب، مترجمہ: محمد الطاف نیروزی، ص ۳۰۱-۳۰۰

۴۔ ایضاً، ص ۳۰۲

۵۔ تجریدِ گریاست، اسلام، ص ۱۲۱

۶۔ ایضاً

۷۔ ایضاً، ص ۱۲۰-۱۲۱

بلند کیا، یعنی میں خدا ہوں یا آم ہم براہی“۔ (۱)

اے مضمون ”اسرار خودی اور تصوف“ (۱۹۱۶ء) میں اقبال لکھتے ہیں:

”غزالی رحمت اللہ علیہ نے منصور کے صریح الحاد کی صفائی پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اُس کے سامنے منصور کا صرف مقولہ ہی تھا اور وہ ذہنی و مذہبی تحریک تھی جس کا منصور مظہر یا بانی تھا۔ ابن حزم نے جو منصور سے شاید ایک صدی بعد ہوا ہے۔ منصور کی تحریک اور اس کے طولی فرے کا مفضل حال لکھا ہے اور حال میں فرانس میں بھی ایک رسالہ منصور کی تحریک پر شائع ہوا ہے۔ وقت ملا تو اس کے مضامین سے آپ کے اخبار کے ناظرین کو آگاہ کروں گا۔“ (۲)

۱۹۱۶ء ہی کے ایک اور مضمون ”سیر اسرار خودی“ میں اقبال علاج کے مذہب کو ”مذہب طولی“ (۳) کہتے ہیں۔

اسی سال کے ایک اور مضمون ”علم ظاہر و باطن“ میں لکھتے ہیں:

”دوسرا علم علم تصوف، وجودی یا علم باطن ہے جس کے ظاہر کرنے سے وہی انجام ہوتا ہے جو حسین بن منصور کا ہوا۔“ (۴)

۱۷۔ مئی ۱۹۱۹ء کو، اقبال، مولانا اسلم جیراجپوری کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

”منصور علاج کا رسالہ کتاب العوالمین جس کا ذکر ابن حزم کی فہرست میں ہے فرانس میں شائع ہو گیا ہے۔ مؤلف نے فریج زمان میں نہایت مفید حواشی اس پر لکھے ہیں۔ آپ کی نظر سے گزرا ہوگا۔ حسین کے اصلی مقصدات پر اس رسالے سے بڑی روشنی پڑتی ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان منصور کی سزا دی میں بالکل حق بجانب تھے۔ اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب المبلل میں جو کچھ منصور کے متعلق لکھا ہے اس کی اس رسالے سے پوری تائید ہوتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ خبر صوفیاء قریبا سب کے سب منصور سے بیزار تھے۔ معلوم نہیں متاخرین اس کے اس قدر دلدادہ کیوں ہو گئے۔ (۵)

ابن منصور علاج سے متعلق، اقبال کے ان خیالات سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ طول اور وحدۃ الوجود کا عقیدہ

رکنے کی بنیاد پر علاج سے نالاں تھے اور ان عقائد اور ”انالحن“ کہنے کی بنا پر انھیں دائرہ اسلام سے خارج تصور کرتے تھے۔ دراصل اس زمانے میں اقبال طول اور وحدۃ الوجود کو ایک ہی شے سمجھتے تھے اور وحدۃ الوجود کو نو فلاطونی اور پیدائشی تصورات کی روشنی میں دیکھتے تھے۔ (۶) اس طرح وہ اسے غیر اسلامی تصور سمجھتے تھے اور اس کے ماننے والے کو دائرہ اسلام سے خارج سمجھنے میں حق بجانب تھے۔ اس سے یہ حقیقت بھی واضح ہوتی ہے کہ اقبال کسی بھی غیر اسلامی تصور کو کسی طور قبول نہیں کرتے، چاہے کسی تصور کا غیر اسلامی ہونا غلط فہمی ہی پر مبنی کیوں نہ ہو۔ زیر نظر تحقیق میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اسلامی اور

۱۔ فلسفہ، مجم، ص ۱۱۶

۲۔ مقالہ: اقبال، ص ۲۰۶

۳۔ ایضاً، ص ۲۱۴

۴۔ مقالہ: اقبال، ص ۲۹۵

۵۔ محمد اقبال، علامہ، اقبال نامہ، حصہ اول، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، ص ۵۴-۵۵

۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ: باب دوم میں ”وحدۃ الوجود“ کے مباحثہ، ص ۱۳۹-۱۴۵

غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق معلوم کر لینے کے بعد، اقبال اسلامی وحدۃ الوجود کے دل سے قائل ہو گئے تھے بلکہ اسلامی وحدۃ الوجود تو ہمیشہ اُن کے انکار میں موجود رہا۔ (۱) ابن منصور کے متعلق بھی اُن کا رویہ کچھ ایسی ہی صورت حال اختیار کرتا دکھائی دیتا ہے۔ لہذا ”زبورِ عجم“ (۱۹۳۷ء) کی ”مثنوی گلشنِ رازِ جدید“ میں ابن منصور کے نعرۂ انا الحق کا مفہوم بالکل نئے انداز میں پیش کرتے ہیں کہ انا الحق کا مفہوم یہ نہیں کہ انسانی ”انا“ فانی اور باطل ہے جو ”حق“ میں مدغم ہو جائے گی بلکہ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ انسانی خودی حق ہے، حقیقت ہے اور لازوال وجود سے مرتب ہے۔

خودی را حق بدایں باطل مہندار	خودی را کسبِ بے حاصل مہندار
خودی چوں پختہ گردد لازوال است	فراقِ عاشقان عینِ وصال است
وجود کو ہمار و دشتِ دور یچ	جہاں فانی، خودی باقی، دگر، یچ
دگر از شکر و منصور کم گوے	خدا را ہم براوِ خویشین جوے
بخود غمِ بھر تحقیقِ خودی شو	انا الحق گوے و مدّیقِ خودی شو (۲)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے جب ”کتاب الطواسین“ کا پلاسٹیمیا مطالعہ کیا اور مولانا روم کے ہاں، علاج کی تر جانی دیکھی تو وہ منصور کے تصورات کی صحیح تعبیر کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ ابن منصور سے متعلق، اقبال کی اس چینی تبدیلی کے ضمن میں بشیر احمد ڈار کی رائے بڑی صائب معلوم ہوتی ہے کہ:

”۱۹۳۳ء میں یاس سے کچھ قبل نکلنے کی کتاب ”صوف میں شخصیت کا تصور“ شائع ہوئی۔ اس کتاب میں مصنف نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حلاج وحدت الوجودی نہ تھا اور اس کے نعرۂ انا الحق کا مطلب وہ نہیں جو وحدت الوجودی شعراء اور متکلمین نے پیش کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے مطالعے کے بعد اقبال کی رائے حلاج کے متعلق بالکل تبدیل ہو گئی۔“ (۳)

لہذا اب اقبال اس امر کا واضح طور پر اقرار کرتے ہیں کہ ”انا الحق“ کہنے سے حلاج کا مقصد ذاتِ باری کے وراء الوراہ ہونے سے انکار کرتا نہیں بلکہ اس حقیقت کے ادراک کا اعلان کرتا تھا کہ خودی ایک حقیقت ہے:

”اسلام کی مذہبی زندگی میں اس تجربے کی موصلا ح کے ان معروف الفاظ میں اپنے کمال تک پہنچی ”انا الحق“ (میں ہی حق ہوں)۔ حلاج کے ہم عصروں نے اور اس کے اخلاف نے ان الفاظ کی وحدت الوجودی تعبیر کی مگر حلاج کی تحریریں جو فرافہمی مستشرق اہلِ مہی نون نے جمع کر کے شائع کی ہیں وہ اس باب میں کوئی شبہ باقی نہیں رہنے دیتیں کہ اس شہیدِ صوفی نے خدا کے وراء الوراہ ہونے سے کبھی انکار نہیں کیا تھا۔ اس کے تجربے کی جی تعبیر یہ نہیں کہ فقرہ سندر میں جا ملا ہے بلکہ اس کا مفہوم ناقابلِ تردید الفاظ میں اس امر کا ادراک اور اس کی جرأتِ مندانہ تصدیق ہے کہ ایک

۱۔ دیکھیے مقالہ ”باب دوم میں ”وحدۃ الوجود“ کے مباحث صفحہ ۵۳ تا ۱۳۹

۲۔ کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۱۷۱

۳۔ بشیر احمد ڈار، اقبال اور حلاج مشمولہ: اقبال اور مشاہیر، مرتبہ طاہرہ نقوی، ص ۵۶

گہری شخصیت کے اندر انسانی خودی واقعی اور پائیدار وجود رکھتی ہے۔ چنانچہ صلاح کا جملہ مشکلمین کے خلاف ایک نتیجہ دکھائی دیتا ہے۔“ (۱)

علامہ اقبال اپنے خطبے ”انسانی خودی اس کی آزادی اور لاقائیت“ میں مزید لکھتے ہیں:

”اسلام میں مذہبی تجربہ آنحضرت ﷺ کے مطابق صاحب تجربہ میں خدائی صفات پیدا کرنے کے مترادف ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ اس تجربے کا اظہار ایسے جملوں میں ہوا ہے کہ ”انا الحق“ میں ہی حقیقی چمکی ہو“ (”حلاج“) ”انا الہ“ ”میں وقت ہوں“ (”عماد الحسن“) ”میں قرآن ناطق ہوں“ (”علی“) ”میں عظیم الشان ہوں“ (”بایزید بسطامی“)۔ اسلام کے اعلیٰ تصوف میں وحدت کا یہ تجربہ بتدائی خودی کے لاتناہی خودی میں کم ہونے کا نام نہیں بلکہ یہ لاتناہی خودی ہے جو تناہی کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے۔ جیسا کہ مولانا جلال الدین رومی اپنی مثنوی کے اس شعر میں اظہار کرتے ہیں۔

علم حق در علم صوفی گم شود این سخن کے باور مردم شود
علم حق صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے مگر یہ بات عام آدمی کو کس طرح باور کرانی جا سکتی ہے۔“ (۲)

جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) میں اقبال نے حلاج کو غالب اور قرقۃ العین کے ساتھ، فردوس میں دکھایا ہے۔ یہاں انھوں نے حلاج سے متعلق جس جوش و خروش کا اظہار کیا ہے، اور جس طرح ان سے اہم نوعیت کے مختلف سوالات کیے ہیں اور ان کی طرف سے جوابات فراہم کرتے ہوئے، جس طرح ان کی تائید کرتے نظر آتے ہیں۔ (۳) یہ رویہ واضح طور پر، حلاج سے متعلق ان کی ذہنی تبدیلی کی جانب اشارہ کرتا ہے اور اس امر پر شاہد ہے کہ اقبال، حلاج کو حق پر سمجھنے لگے تھے۔

علامہ اقبال نظریہ جبر کی بجائے اگرچہ قدر کے قائل ہیں۔ (۴) مگر وہ حلاج کے جبر کی مدح کرتے ہیں اور اسے قدر ہی کا ایک رخ قرار دیتے دکھائی دیتے ہیں۔ لہذا ”جاوید نامہ“ میں وہ حلاج کی زبانی کہلواتے ہیں۔

ہر کہ از تقدیر دارد ساز و برگ	لرز و از بیرون اور اطمین و مرگ
جبر و سبب مرد صاحب ہمت است	جبر مرداں از کمال قوت است
مختہ مردے مختہ تر گردوز جبر	جبر مرد خام را آغوش قبر
جبر خالد عالے برہم زند	جبر ما بخ و نین ما بر کند
کار مردان است تسلیم و رضا	بر ضعیفاں راست ناید این قبا (۵)

ان اشعار پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر ملک حسن اختر لکھتے ہیں:

۱۔ تجدید نگریات اسلام، ص ۱۲۱

۲۔ ایضاً، ص ۱۳۳-۱۳۴

۳۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۵۰۳، ۵۰۴

۴۔ دیکھیے مقالہ ”باب دوم میں ”جبر و قدر“ کے مباحث صفحہ ۲۹۳ تا ۳۵۰

۵۔ کلیات اقبال فارسی، ص ۵۰۹

”ان اشعار میں انھوں نے علاج کے نظریے جبر کا دفاع کیا ہے کہ مرد کمال کے لیے جبر بھی قوت بن جاتا ہے جیسے حضرت خالد بن ولیدؓ کے لیے مگر تانچہ لوگوں کے لیے جبر کا نظریہ موت کی حیثیت رکھتا ہے۔ تسلیم درضا کا سبق مٹھہ کار لوگوں کے لیے مناسب ہے۔ کمزوروں اور غلاموں کے لیے یہ نقصان دہ ہے۔“ (۱)

اقبال نے ”جاوید نامہ“ میں اسی مقام پر علاج کی زبان ”انا الحق“ کی وہی توضیح کی ہے جسے وہ خطبات میں قبول کر چکے تھے۔

بود اندر سینہ من با نگبِ صور	ملنے دیدم کہ دار و قصہ گور!
مومناں پا خوسے و بوسے کافراں	لَا اِلٰهَ اِلاَّ هُوَ گویان واز خود مگراں!
”امر حق“ گفتند نقشِ باطل است	زانکہ او ولسِ آب و گل است
من بخود افروختم تارِ حیات	مردہ را گفتم ز اسرارِ حیات!
از خودی طرح جہانے ریختند	دلبری با قاہری آمیختند!
ہر کجا پیدا و نا پیدا خودی	برنے تابد لگاؤ ما خودی!
تارہا پوشیدہ اندر نورِ اوست	جلوہ ہائے کائنات از طورِ اوست
ہر زماں حر دل و دریں دیر کہن	از خودی در پرودہ میگوید سخن
ہر کہ از تاراش نصیب خود نبرد	در جہاں از خویشین بیگانہ مُرد
ہند و ہم ایراں ز نورش محرم است	آنکہ تازش ہم شاسد آں کم است!
من ز نور و تارہ او وادم خبر	بندہ محرم! گناہ من مگر!

آنچہ من کردم تو ہم کردی، تیریں!

محشرے بر مردہ آدروی، تیریں! (۲)

اس سے قبل، اقبال ابنِ منصور علاج کی زبانی یہ بتا چکے ہیں کہ

اے کہ گوئی ہوئی ایں بود، شد	کار ہا پایند آئیں بود، شد
معنی تقدیر کم فہمید؟	نے خودی را، نے خدا را وید؟
مرد مومن با خدا دارو نیاز	’پا تو ما سازیم تو پا ما بساز‘

عزم اور خَلّاق تقدیر حق است!

روئے بجا تیر اور تیر حق است! (۳)

۱۔ حسن اختر ملک، ڈاکٹر، اقبال اور مسلم مفکرین، ص ۳۳

۲۔ گلیات اقبال فارسی، ص ۱۱۱

۳۔ ایضاً، ص ۱۰۷

یعنی اسے ڈھنس جو یہ کہتا تھا یہ ہونا تھا یہ ہو کے رہا۔ کام ایک آئین کے پابند تھے اس لیے ایسا ہوا۔

تو تقدیر کے معنی نہیں سمجھا۔ نہ تو خودی کو سمجھا اور نہ اللہ تعالیٰ کی شان کو۔

مرومومن اللہ تعالیٰ کے ساتھ راز و نیاز رکھتا ہے اور کہتا ہے ہم نے آپ سے موافقت کی آپ ہم سے موافقت کریں۔

مرومومن کا عزم حق تعالیٰ کی تقدیرات کا خلاق ہے جنگ کے دن اس کا تیر اللہ تعالیٰ کا تیر بن جاتا ہے۔

اقبال نے ابن منصور صلاح کی زبانی یہاں جن خیالات کا اظہار کیا وہ ان سے پوری طرح متفق ہیں لہذا کہتے ہیں۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ

غالب و کار آفریں کار کشا، کار ساز (۱)

کتاب الظواہمین میں حسین بن منصور صلاح نے رسول اکرم ﷺ کی بے پناہ تعریف کی تھی اور اللہ کی وحدانیت

اور توحید کا اقرار کیا ہے انا کی تشریح کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے ”من ہی انا ہے اور انا کو کے مشابہ ہے۔“ (۲)

یہاں انھوں نے انا کو خدا کے مشابہ قرار دیا ہے، خدا نہیں کہا ہے وہ مزید کہتے ہیں:

”عقل و قیاس کے بندے یہ خیال نہ کر کہ میں انا ہوں یا کسی تھا، میں بے مہر عارف ہوں اور میری یہ حالت خالص

اور بے آمیزش نہیں اگر میں مومن رہوں تو انا نہ رہے گی۔“ (۳)

اور پھر کہتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ ہی انا کے مفہوم کو جانتے ہیں انسانیت کی معراج وہی ہے اور وہ بھی جب

حقیقت کے اعلیٰ ترین مدارج پر پہنچے تو بقول قرآن ”و تو سوں سے کم فاصلہ تھا“ ابن منصور اس آیت کا بار بار حوالے دیتے

ہیں اور کہتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ بلند ترین مدارج پر ہوتے ہوئے بھی خدا سے الگ رہے۔ ان میں استقامت تھی اور وہ

صابر شاکر تھے۔ بھلا ایسے خیالات رکھنے والا انا الٰہی سے میں خدا ہوں کیسے مراد لے سکتا ہے۔ منصور کا عقیدہ تو یہ تھا کہ

”محبت کرنے کی حقیقت یہ ہے کہ تو دلدار کے پہلو میں کھڑا رہے، اپنے اوصاف کو ترک کر دے اور اس کی صفات سے

متصف ہو جائے۔“ (۴)

وہ اپنے آپ کو حق مشابہ سمجھتے تھے اور انا کو حق سے جانتے تھے جیسا کہ علامہ اقبال بھی انسان کو خدا کا حصہ قرار دیتے

ہیں۔ ابن منصور نے انسان کو خدا کی ایک روشن نشانی کے طور پر پیش کیا:

”میں نے اب کہا ہے کہ حق کو نہیں پہچانتے تو اس کی علامتوں کو تو جانا اس کی ایک علامت میں ہوں۔ انا الٰہی کیونکہ میں

بیشرق کے ساتھ رہا ہوں۔“ (۵)

۱۔ کلیات اقبال اردو ص ۴۴۴

۲۔ حسین بن منصور صلاح، کتاب الظواہمین، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض، لاہور، اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۱۹۷۷ء، ص ۲۳

۳۔ ایضاً ص ۲۲

۴۔ لوئی بیسویں تو سب زندگی، مترجمہ: ڈاکٹر صابر آقا، ص ۲۵

۵۔ حسین بن منصور صلاح، کتاب الظواہمین، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض، ص ۴۸

اس کے بعد انھوں نے مزید وضاحت کی:

”اگر میں انہیں توہو ہوں گا اور میری بات تو حید کو منزه ہی رکھے گی۔“ (۱)

پھر کہا

”الحق حق میں رہتا ہوں مگر حق نہیں ہے۔“ (۲)

منصور مخلوق اور خالق کو ایک دوسرے سے جدا سمجھتے ہیں چنانچہ کتاب الطواسین میں لکھتے ہیں:

”حق ہمیشہ حق رہے گا اور مخلوق مخلوق۔“ (۳)

کتاب الطواسین میں موجود علاج کے یہ خیالات، اقبال کے تصورات کا عکس دکھائی دیتے ہیں۔ ڈاکٹر امین میری

فصل، بلوئی مسیون کے حوالے سے بتاتی ہیں کہ

”ابن علاج کے دینی نقطہ نظر میں خدا کی خالص ماورائیت کا مکمل لحاظ ملتا ہے۔ لیکن جب انسان عبادات اور روحانی

ریاضتوں کے ذریعے اپنے دل کو پاک کر لے تو ایسے مومن کے ہاں خدائی تجلیات کا وجود ایک امکانی عمل ہے انسان

اس لیے تخلیق ہوا کہ دنیا میں خدا کی محبت کو عام کرے، اسی محبت نے اسے ازل سے اب تک بتا دے رکھی ہے۔ خدا نے

اسے اپنی صورت پاک پر پیدا کیا اور اس میں خدائی صفات رکھیں، مگر وہ کبھی بھی مفہوم ہے۔ اسی کے مطابق آدم کی اصل

جوہر یا روح بتائی جاتی ہے۔ ابن علاج کہتا ہے کہ وصال حق سے صوفی کی شخصیت نہیں جتنی بلکہ اس طرح وہ زیادہ کامل،

مقدس خدا کی صفات کا مال، آزاد اور فعال بن جاتا ہے۔“ (۴)

ساتھ ہی وہ اس حقیقت کی جانب اشارہ کرتی ہیں کہ:

”ابن علاج کے یہ تصورات، اقبال کے تصورات سے کس قدر اقرب ہیں۔“ (۵)

حقیقت یہی ہے کہ کتاب الطواسین کا غائر مطالعہ کرنے اور بلوئی مسیون کے تحقیقی و تنقیدی خیالات اور پروفیسر

نکلسن کی کتاب ”The Idea of Personality in Mysticism“ پڑھنے کے بعد اقبال اس نتیجے پر پہنچ گئے تھے

کہ علاج باری تعالیٰ کی الوہیت سے باغی نہیں اور اُس کی ماورائیت پر یقین رکھتا ہے۔ اُس کے ”انا الحق“ کو غیر اسلامی وحدۃ

الوجود پر محمول کرنا اور یہ سمجھنا کہ خودی، خدا میں دغم ہوگئی یا خدا، بندے میں حلول کر گیا یا قطرہ سمندر میں غرق ہو گیا، بالکل غلط

ہے۔ علاج کے ”انا الحق“ کا مطلب تو اپنی خودی کو برقرار رکھتے ہوئے ذات باری تعالیٰ کا قرب حاصل کرنا ہے۔ یہ تو

وصالِ حق ہے کہ جس میں نہ تو صوفی کی شخصیت فنا ہوتی ہے اور نہ ہی حقیقتِ مطلق کی الوہیت پر حرف آتا ہے۔ بندہ، بندہ

۱۔ حسین بن منصور علاج، کتاب الطواسین، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض، ص ۵۶

۲۔ ایضاً ص ۶۳

۳۔ ایضاً

۴۔ امین میری فصل، شہیر جریٹ، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض، ص ۴۲۱

۵۔ ایضاً

رہتا ہے اور رب، رب رہتا ہے، مگر ... بندے کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ بن جاتا ہے۔ یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے کہ جس کے مطابق ذاتِ ہاری تعالیٰ سے انتہائی قربت کے باوجود بندہ اپنے وجود کو خدا کے وجود میں غم کر کے فنا نہیں کرتا بلکہ اپنے وجود کو خدا کے وجود کے رنگ میں رنگ لیتا ہے۔ ابن عربی، مولانا روم، طالع اور اقبال اسی نظریے کے موید ہیں۔ (۱)

ابن رشد:

ابن رشد شہرہ آفاق مسلم فلسفی ہے اور اس کا شمار قرونِ وسطیٰ کے عظیم حکماء میں ہوتا ہے۔ وہ ارسطو کے افکار کا ولاء دہ تھا اور انہیں حروفِ آخر سمجھتا تھا وہ عقل و دانش کا علمبردار اور فلسفہ و منطق بالخصوص فلسفہ یونان کا زبردست حامی تھا۔ اُس نے غزالی کی ترویجِ فلسفہ کے بالمقابل، فلسفہ کا زور دار دفاع کیا۔ (۲) ہر چند کہ ابن رشد نے فلسفہ یونان اور ارسطو کے افکار کی کورانہ تقلید نہیں کی بلکہ اپنی ذہنی کاوشوں سے بھی کام لیا اور ایمان و ایقان اور دینی عقائد کو یونانی فلسفہ پر بے دریغ قربان نہیں کیا بلکہ۔

”اس نے ایک طرف غزالی کے مقابل فلسفے اور اس کے طریق استدلال کا زبردست دفاع کیا تو دوسری طرف قرآن کریم کے مناجاتِ استدلال کا بار بھی کے ساتھ قہقہہ کیا۔ جس کے نتیجے میں دونوں کے مناجات میں متعبد کی کیسایت نظر آتی ہے۔“ (۳)

اور بقول ڈاکٹر محمد اعظم قاسمی:

”ابن رشد کے اسلامی فلسفے کے اہم ترین اجزاء مذہب اور فلسفے کے طریق فکر کی تخلیق اور سہیت یا علیت کی تشریح ہے جس کے نتیجے میں پہلی بار یہ حقیقت روشن ہوئی کہ قرآن کریم اور شریعت کا مناجاتِ اصلا حکمیاتی (سائنٹیفک) ہے۔“ (۴)

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ابن رشد نے فلسفہ یونان اور فکرِ ارسطو کی بیجا طرفداری کے باعث بعض ایسے فلسفیانہ تصورات بھی پیش کر دیے ہیں جو بظاہر بعض اسلامی عقائد سے پوری طرح ہم آہنگ دکھائی نہیں دیتے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ

۱۔ دیکھیے مقالہ مذہب نمبر ۲ میں ”خودی“ ”زمان و مکان“ اور ”وحدۃ الوجود“ کے مباحث نیز باب نمبر ۴ میں ”مولانا روم“ اور ”ابن عربی“ سے اقبال کا مقابل۔

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے

محمد لطیفی بعد تاریخ فلاسفۃ الاسلام

محمد یونس فرخی علی، ابن رشد، اعظم مژدہ ۱۳۳۲ھ

۔ معشوق حسن خان، ابن رشد، حیدرآباد (دکن) ۱۹۲۹ء

شیل نعمانی، علم الکلام اور الکلام

۔ اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ بذیلی مادہ ابن رشد

اقبال ابن رشد سے نالاں دکھائی دیتے ہیں اور اس طرح فکر پر وہ اُسے بر ملا تنقید کا نشانہ بناتے ہیں:

”ابن رشد جو اس طرح کا پیر و تھا اور جس نے اس فکری بغاوت (۱) کے بالفاظیل یونانی فلسفے کا دفاع کیا، نے عقل فعال کی بناء دوام کا نظریہ پیش کیا۔ جس نے فرانس اور اٹلی کی فکری زندگی پر گہرے نقوش مرتب کیے۔ مگر جو میرے خیال میں انسانی خودی کی منزل مقصود اور قدر کے بارے میں قرآن کے تصورات کے بالکل خلاف ہے۔ یوں ابن رشد اسلام میں ایک عظیم اور بار آور خیال کی بصیرت کھو بیٹھا۔ اس طرح نادانستہ طور پر اس نے ایک ضعیف القوت فلسفہ حیات کو ترقی دینے میں مدد کی جو انسانی بصیرت کو خود انسان کے بارے میں اور خدا اور کائنات کے متعلق وحد لا الہیت ہے۔“ (۲)

اس طرح خطبہ چہارم ”انسانی خودی اس کی آزادی اور لا فانییت“ میں لکھتے ہیں:

”دینی اسلام میں قاضی ابن رشد نے مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے بنائے دوام کے مسئلہ پر غور کیا ہے اور میرا خیال ہے کہ یہ نتیجہ خیز نہیں رہا۔ اس نے حس اور عقل میں امتیاز کیا جس کی اساس شاید قرآن میں نفس اور روح کے الفاظ ہیں۔ ان الفاظ سے بظاہر یہ تاثر ابھرتا ہے کہ انسان میں ایک دوسرے کے مخالف دو اصول کارفرما ہیں۔ ان الفاظ سے بظاہر یہ تاثر ابھرتا ہے کہ انسان میں ایک دوسرے کے مخالف دو اصول کارفرما ہیں۔ اس سے بہت سے مسلمان فلاسفہ نے غلط معانی نکالے ہیں۔ اگر ابن رشد نے اس معویت کی بنیاد قرآن کو بنایا ہے۔ تو اس نے غلط کیا ہے کیونکہ قرآن میں نفس تنگی کی طور پر ان معانی میں استعمال نہیں ہوا جو مسلم متکلمین نے خیال کیا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک عقل جسم کا کوئی خاصہ نہیں۔ اس کا تعلق کسی اور نظام وجود سے ہے اور یہ انفرادیت سے ماوراء ہے۔ لہذا یہ ایک ہے۔ یہ آفاقی اور ہمیشہ رہنے والی ہے۔ اس کا لازمی طور پر مطلب یہ ہے کہ چونکہ وحدانی عقل ماورائے انفرادیت ہے اس کا انسانی شخصیت کی متعدد وحدتوں میں ظہور فریب نظر ہے۔ عقل کی وحدت کی دوامیت کا مفہوم جیسے کہ ریان کا خیال ہے انسانیت اور تہذیب کی ابدیت سے عبارت ہے۔ اس کا مطلب ذاتی بنائے دوام ہرگز نہیں۔ درحقیقت ابن رشد کا نقطہ نظر ولیم جمیور کی شعور کی ماورائی یکانیت کی طرح ہے جو تجویز دیر کے لیے طبعی معمول پر عمل کرتی اور پھر وہ اسے خالص تکمیل کے انداز میں چھوڑ دیتی ہے۔“ (۳)

اس طرح اقبال کے نزدیک، ابن رشد نے نادانستہ طور پر، ایک ایسے فلسفہ حیات کو تقویت بخشی جس نے انسان کو

اپنے خدا اور اس دنیا کے بارے میں غلط فہمی کا شکار کر دیا۔

ابن رشد اللہ تعالیٰ کو محض ”تصور“ خیال کرتا ہے؛ لیکن ایسا ”تصور“ جس کی ذات ہی اس کا موضوع ہے۔ اس

اعتبار سے اس کے اس نظریے کو موضوعی۔ معروضی Subjective-Objective کہہ سکتے ہیں۔

ابن رشد کے نزدیک یہ ”تصور“ مطلق اور وحدت ہے، جس سے وجود کثرت کی صورت میں معرض ظہور میں آیا

ہے۔ یہ وجود کو معرض دکھائی دیتا ہے، لیکن فی الحقیقت موضوع ہی میں ہے۔ لہذا اسے موضوعی کہنا زیادہ درست ہوگا۔ اس

۱۔ یعنی مسلمانوں کی یہ سوچ کہ قرآن کی روح یونانی کلاسیکی فکر سے لازمی طور پر مختلف ہے۔

۲۔ تجدد فکر یا ست اسلام میں ۱۸

۳۔ ایضاً ۱۳۵، ۱۳۶

لحاظ سے وجود کی حقیقت اعتباری اور نوعیت عمومی ہوئی۔“ (۱)

یوں صاف نظر آتا ہے کہ ابن رشد اسلامی اور یونانی افکار میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش میں گونگو کا شکار ہیں اور تصویر حقیقت مطلق کے ضمن میں دو کشتیوں کے سوار دکھائی دیتے ہیں جبکہ اقبال حقیقت مطلق کے حوالے سے اپنے تصورات میں بالکل واضح ہیں۔ اُن کا تصور حقیقت شخصی ہے۔ وہ ذات باری کو ”حیات بالہر“ اور ”انائے مطلق“ قرار دیتے ہیں اور اُن کا یہ تصور، اسلامی عقائد سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ (۲)

ابن رشد کے نزدیک اللہ تعالیٰ یا تصور مطلق کی حیثیت دوہری ہے وہ وجود کے یو قلموں مظاہر یا معروضات میں بالقوۃ اور ہمارے موضوع یا قلب میں بالفعل موجود ہے۔ اس سے ابن رشد منطقی لحاظ سے اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ تصور مطلق کو محض اپنی ذات ہی کا علم ہوتا ہے۔ (۳)

مگر اقبال کے نزدیک:

”اللہ تعالیٰ کا علم کلی اور اک کا وہ واحد ناقابل تجزیہ عمل ہے جو ایک ابدی اُن کی صورت میں اسے واقعات کے مخصوص نظام کی حیثیت سے آگاہ رکھتا ہے۔“ (۴)

علم الہی سے متعلق اقبال کا یہ تصور اللہ تعالیٰ کے ”عالم الغیب والشہادہ“ کے قرآنی تصور کے مطابق جبکہ ابن رشد کا تصور اس سے متضاد دکھائی دیتا ہے۔ تاہم علم الہی سے متعلق ابن رشد کے نظریے کو اگر اُسی کے نقطہ نظر اور توضیحات کے روشنی میں دیکھا جائے تو شاید یہ غلط فہمی باقی نہ رہے لیکن اگر اس سلسلے میں اس کی تشریحات سے صرف نظر کر لیا جائے جیسا کہ اس دور کے روایت پسند فقہانے عموماً کیا ہے تو اس سے بآسانی یہ استنباط کیا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب والشہادہ نہیں، لیکن اپنی رشد کی تشریحات کی روشنی میں مجلیا یہ نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے۔

لہذا ڈاکٹر نصیر احمد ناصر لکھتے ہیں

”ابن رشد کا نظریہ علم الہی اس مفقودے پر قائم ہے کہ ”اصل اول (= اللہ تعالیٰ) کو محض اپنی ذات کا علم ہے۔“ پھر اپنے اس نظریے کے جواز میں یہ دلیل دیتا ہے کہ اسے ماننا اس لیے ضروری ہے کہ اصل اول اس طرح ہی اپنی وحدت کو قائم و دائم رکھ سکتا ہے، کیونکہ اگر اسے کثرت وجود کا علم ہو تو خود اس کی ذات میں کثرت کا پیدا ہونا ناخدا کی ہے، جو محال ہے۔ لہذا اس سے اصل اول کا اپنی ذات کے اندر ہی رہنا اور صرف اپنی ذات ہی کا علم ہونا لازم آتا ہے۔ اس نظریے سے فقہاء اور مذہبی پیشواؤں نے یہ نتیجہ مستخرج کیا کہ ابن رشد اس عقیدے کا منکر ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب والشہادہ ہے۔ بخلاف اس کے، ابن رشد اپنے نظریے کی یہ تائید کرتا ہے کہ اصل اول کی ذات جامع الموجودات

۱۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، مرکز شت، تلف، حصہ دوم، ص ۵۱۷

۲۔ دیکھیے مقالہ ”ابواب نمبر ۲ میں خودی کے مباحث“

۳۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، مرکز شت، تلف، حصہ دوم، ص ۵۱۷

۴۔ تجلید فکر یا توحید اسلام، ص ۹۸

ہے، لہذا اسے خملہ موجودات کا علم ہے، جو جسمیں اور جہوں گی، اور موجودات مہارت ہیں زمان و مکان سے۔ اس تاویل کی زد سے اللہ تعالیٰ کے علم غیب و شہادت کا اثبات لازم آتا ہے نہ کہ انکار۔ ابن رشد بار بار اس بات پر زور دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم انسان کے علم کے مثل ہے نہ ہو سکتا ہی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر ایسا ہو تو اس کے علم میں دوسرے بھی شریک ہو جائیں گے اور پھر اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک نہیں رہے گا۔ علاوہ بریں، علم الہی انسان کے علم کی طرح اشیاء سے مأخوذ نہیں اور نہ ان کا پیدا کردہ ہے۔ برخلاف اس کے، وہ خملہ اشیاء کی علت بھی ہے، اور علم انسانی کی بھی علت ہے۔“ (۱)

ابن رشد کے تصور علم الہی کی اس توضیح کی روشنی میں یہ غلط فہمی باقی نہیں رہتی کہ ابن رشد، اللہ تعالیٰ کے علم غیب و شہادۃ کا منکر ہے۔ یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ ابن رشد حدیث و فقہ کا جید عالم اور استاد تھا، وہ باشرع مسلمان تھا، فرائض مذہبی کا پابند تھا اور باجماعت نماز ادا کرتا تھا۔ (۲) ایسے میں اس پر کفر والحاد کا الزام لگانا مناسب دکھائی نہیں دیتا۔ لہذا مولانا عبدالسلام ندوی لکھتے ہیں:

”ابن رشد پر اگرچہ الحاد و بے دینی کی تہمت لگائی گئی تھی اور اس جرم میں اس کو جلا وطن کیا گیا تھا، لیکن درحقیقت وہ فرائض مذہبی کا پابند اور اس الزام سے بری تھا۔“ (۳)

اس طرح ڈاکٹر نصیر احمد ناصر قطر ارجحی:

”ہمیں یہ بات ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہیے کہ ابن رشد مفکر و فلسفی ہونے کے ساتھ جیتے عالم دین بھی تھا۔ چنانچہ اسی بناء پر حکومت وقت نے اسے قرطبہ کا قاضی القضاۃ ایسے عظیم القدر عہدے پر فائز کیا تھا، لہذا اس پر یہ الزام کہ وہ اللہ تعالیٰ کے علم غیب کا منکر تھا درست نہیں۔“ (۴)

اس تناظر میں دیکھا جائے تو ابن رشد اور علامہ اقبال کے تصور علم الہی میں کوئی تفاوت دکھائی نہیں دیتا اور دونوں اللہ تعالیٰ کے عالم الغیب والشہادہ یعنی عالم کل ہونے کے قرآنی تصور کے مؤید دکھائی دیتے ہیں۔

ابن رشد نے اللہ تعالیٰ کی سات صفات کو خالق اور مخلوق کے رشتے سے اساسی قرار دیا ہے جو یہ ہیں: علم، حیات، قوت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام۔ (۵) اقبال بھی ذات باری تعالیٰ کی ان صفات پر ایمان رکھتے ہیں۔ (۶)

ابن رشد کے نزدیک انسان کے تعلق سے اللہ کے افعال کو پانچ قسموں میں بانٹا جا سکتا ہے۔ تخلیق، ارسال انبیاء،

۱۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر ہرگزشت، فلسفہ، حصہ دوم، ص ۵۴۱-۵۴۲

۲۔ عبدالسلام ندوی، مولانا، سماج اسلام، حصہ دوم، ص ۱۲۹-۱۳۰

۳۔ ایضاً ص ۱۲۹

۴۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر ہرگزشت، فلسفہ، حصہ دوم، ص ۵۴۲

تقدیر، انصاف اور حشر۔ عالم مخلوقات کو جب ہم دیکھتے ہیں تو وہ ایک مکمل اور منظم نظام کی صورت میں نظر آتا ہے، جس میں کہیں کوئی رخنہ نہیں اور جس کے قوانین مسلسل اور بہترین ضابطے میں کارفرما ہیں۔ یہ سب صالح اور خالق کی الحمد و حکمت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس نظام تخلیق میں علیت یا سببیت ایک منطقی مفروضہ ہے کیونکہ مخلوقات میں کوئی شے بغیر سبب یا علت کے وجود میں نہیں آتی اور علتوں کا یہ سلسلہ آخر کار علتِ اولیٰ پر جا کر ختمی ہوتا ہے جو اللہ کی ذات ہے۔ خلق یا تخلیق کا یہ مسلسل عمل ربانی ہے نہ کہ اتفاقی۔ اس لیے کہ خلق صرف یہ نہیں کہ کسی شے کو پیدا کر دیا بلکہ اللہ جب کسی شے کو پیدا کرتا ہے تو ہم یہ بھی مشاہدہ کرتے ہیں کہ قوانین فطرت کے تحت وہ شے تدریجی طور پر ترقی کرتی ہے اور تربیت یا ارتقا کے مراحل سے گزرتی ہوئی اپنے نوعی کمال تک پہنچتی ہے۔ اس لیے جو مصنوعات میں غور و فکر نہ کرے یا ان کے اسباب کا منکر ہو وہ صنعت یا صانع کا علم بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ دوسرے لفظوں میں جو اس عالم میں اسباب اور تاثرات کے وجود کا منکر ہے وہ درحقیقت خالق حکیم کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ (۱)

یونانین رشد، ذاتِ باری تعالیٰ کی تخلیقِ مسلسل کے قرآنی عقیدے پر یقین رکھتے ہیں، مشاہدہٴ فطرت کو ذاتِ باری تعالیٰ کے ادراک کا ذریعہ سمجھتے ہیں اور ذاتِ باری کو علتِ العلل مانتے ہیں اور یوں وہ وجودِ باری تعالیٰ کے ضمن میں کونیاتی یا علیٰ دلیل کے قائل و کھائی دیتے ہیں۔ یہاں، اقبال، پہلے دو نکات میں تو انین رشد سے متفق ہیں۔ وہ بھی حقیقتِ مطلق کی تخلیقِ مسلسل کے قائل ہیں۔ (۲) اور فطرت کے علم کو ذاتِ باری تعالیٰ کے ادراک کا ایک ذریعہ سمجھتے ہیں۔ (۳) مگر اقبال، انین رشد کی طرح، وجودِ باری تعالیٰ کے ضمن میں، کونیاتی یا علیٰ تسلیم نہیں کرتے۔ وہ وجودِ باری تعالیٰ کے ثبوت کے طور پر اس دلیل کی کم مائیگی اور ناکامی پر یوں اظہارِ خیال کرتے ہیں:

”کونیاتی یا علیٰ دلیل دنیا کو ایک متناہی معلول تصور کرتی ہے اور ایک دوسرے پر محصور مقامات و خرات جن میں علل و معلولات کہتے ہیں کے سلسلے میں سے گزرنے کے بعد ایک ایسی علتِ اولیٰ پر ٹک جاتی ہے جس کی اپنی کوئی علت نہیں اور یہ اس بنا پر کہ لا متناہی پس روی کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم یہ بات واضح ہے کہ متناہی معلول کی علت بھی متناہی ہوگی یا زیادہ سے زیادہ ایسی علتوں کا ایک لا متناہی تسلسل ہوگا۔ علل و معلولات کے سلسلے کو کسی ایک علت کے تحتے پر روک دینا اور سلسلے کے کسی ایک رکن کو علتِ العلل کا درجہ دے دینا تعلیل کے خود اس قانون کی نفی ہے جس پر یہ دلیل استوار ہے۔ مزید برآں یہ دلیل جس علتِ اولیٰ تک پہنچتی ہے اس کا معلول اس سے لازمی طور پر خارج ہے۔ اور پھر اس استدلال سے نتیجہ حاصل ہونے والی علیتِ اولیٰ لازمی طور پر ایک واجب الوجود ہستی نہیں ہوگی کیونکہ ایک علیٰ رشتے میں علت اور معلول برابر طور پر ایک دوسرے کے محتاج ہوتے ہیں۔ اس استدلال سے صرف یہ مخرج ہوتا ہے کہ علیٰ کا تصور نامگزبر ہے، یہ نہیں کہ ایک واجب الوجود ہستی حقیقتہً موجود بھی ہے۔ اس دلیل کی اصل کوشش یہ ہے کہ وہ متناہی

کی نفی سے لانتہائی تک پہنچے۔ اب اگر لانتہائی تک متناہی کو روک کر تے ہوئے پہنچا گیا ہے تو وہ ایک کاذب لانتہائی ہوگا جو نہ تو خود اپنی توضیح کرتا۔ اور نہ متناہی کی جو کہ لانتہائی کے مخالف کھڑا ہے۔ ایک سچا لانتہائی، متناہی کو اپنے سے خارج نہیں سمجھتا۔ وہ متناہی کی حیثیت پر اثر ڈالے بغیر اس پر حاوی ہوتا ہے اور اس کے وجود کو توضیح اور جواز فراہم کرتا ہے۔ منطقی طور پر یوں کہا جائے گا کہ متناہی سے لانتہائی تک اس استدلال کا مجوزہ سفر نا جائز ہے۔ اس طرح یہ دلیل مکمل طور پر ناکام ہو جاتی ہے۔“ (۱)

ابن رشد کہتا ہے کہ انسان نہ مختار کل ہے نہ مجبور مطلق، بلکہ اسباب و اثرات کے تحت معین ہے۔ یعنی انسانی افعال، اندرونی اور خارجی عوامل سے معین ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر انسانی اندرونی ارادہ خارجی محرکات سے اپنا تعین حاصل کرتا ہے جبکہ یہ خارجی محرکات اس کائنات میں جاری و ساری مشیت الہی کے منظم ضابطوں کے پابند ہیں اور یہی درحقیقت تقدیر کا تعین ہے۔ اللہ کو ان تمام علل و معلولات کا کامل علم ہے اور یہ اللہ کا علم ہی ان اسباب و تاثیرات یا علل و معلومات کے وجود کا ذریعہ ہے۔

انسان میں خیر و شر دونوں کی صلاحیت ہے لیکن خیر کا پہلو غالب ہے اور انسانوں کی اکثریت خیر اور بھلائی کی نمائندہ ہے، اس لیے کہ اللہ نے انسان کو اصلاً خیر ہی پر پیدا کیا ہے اور جو کچھ شر اور برائی کا پہلو نظر آتا ہے وہ بھی درحقیقت خیر کی صلاحیت کو چمکانے اور نمایاں کرنے کے لیے ہے۔ انسان کے اندر خیر کی مثال آگ کی سی ہے کہ جس میں بہت سے فائدے ہیں۔ لیکن اگر انسان اس کے سلسلے میں غیر محتاط ہے اور اس کے نقصانات سے بچنے کی کوشش نہیں کرتا تو وہ نہایت ضرر رساں بھی ہے۔ اللہ کے ہاں خیر و شر کے معاملے میں پورا انصاف ہے اس لیے کہ وہ کامل طور پر منصف و عادل ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے اور جیسا کہ اس کے نظام کائنات سے نمایاں ہے۔ (۲)

جبر و قدر اور خیر و شر کے حوالے سے ابن رشد کے یہ خیالات قرآن وحدیث کی تعلیمات کے عین مطابق ہیں۔ اس ضمن میں اقبال کے خیالات بھی قرآن وحدیث سے مستنبط ہیں۔ (۳) لہذا جبر و قدر اور خیر و شر کے حوالے سے ان دونوں مسلم مفکرین کے خیالات میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔

اسلامی عقیدے کے مطابق عالم قدیم نہیں بلکہ حادث ہے اور اسے اللہ تعالیٰ نے عدم سے پیدا کیا ہے۔ (۴) جبکہ اکثر حکماء یونان عالم کے قدیم ہونے کے قائل ہیں۔ (۵) ارسطو کا میلان بھی اس طرف ہے اور اُس کا مذہب یہ ہے کہ

۱۔ تجرید کفریات اسلام، ص ۴۷-۴۸

2. Sharif, M.M., History of Muslim Philosophy, Vol I, P 550-552.

۳۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”جبر و قدر“ کے مباحث صفحہ ۲۵-۲۹۳

۴۔ ابو بکر جابر الجعفی مؤمن کے عقائد، مترجمہ نصیر احمد علی، ص ۶۳-۶۷

۵۔ دیکھیے فلسفہ یونان از ڈاکٹر حمید احمد

افکار یونان از خالد الماس

مرکز حقیقت فلسفہ، جلد اول از ڈاکٹر نصیر احمد ناصر

عالم قدیم ہے، وہ بذات خود پیدا نہیں ہوا لیکن اس کی حرکت حادث ہے اور خدا اسی حرکت کا خالق ہے۔ اس بناء پر ارسطو نے خدا کے ثبوت میں حرکت سے استدلال کیا ہے۔ (۱) ابن رشد کا بھی یہی مذہب ہے۔ اُس کا یہ نظریہ، اُس کے اُن فلسفیانہ نظریات میں سے ایک ہے جن کی بنا پر اُسے طہر قرار دیا گیا، جلاوطن کیا گیا اور اُس کی کتابیں جلا دی گئی تھیں۔ (۲)

قدم عالم کے مسئلے میں ابن رشد واضح طور پر فلسفہ یونان اور بالخصوص ارسطو کا پیروکار دکھائی دیتا ہے۔ وہ خلق کائنات سے انکار تو نہیں کرتا لیکن ان کی تشریح و توجیہ شرعی نقطہ نظر سے مختلف کرتا ہے۔ اُس کے نزدیک کوئی چیز عدم سے ایک ہی بار ہمیشہ کے لیے پیدا نہیں ہوتی، بلکہ اس کی تجدید لمحہ بہ لمحہ ہوتی رہتی ہے، جس کی بدولت دُنیا برقرار ہے اور ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ بالفاظِ دیگر، ایک حقیقی قوت اس دُنیا میں لگا تار کام کر رہی ہے جو اُسے قائم رکھتی اور حرکت دیتی رہتی ہے۔ اشکالِ فلکی (مُورالکواکب Constellations) بالخصوص حرکت ہی سے قائم ہیں اور اس حرکت کا سرچشمہ وہ قوتِ محرکہ ہے جو روزِ ازل سے ان پر عمل کر رہی ہے۔ عالم قدیم ہے لیکن اس کا قدم ایک حقیقی اور محرک علت کا نتیجہ ہے۔ بخلاف اس کے، اللہ تعالیٰ بغیر کسی علت کے قدیم ہے۔ (۳)

وحدانی ادیان کا اس مسئلے پر اتفاق ہے کہ عالم قدیم نہیں حادث ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایک مدت کے بعد عالم وجود میں آیا ہے۔ بخلاف اس کے، فلاسفہ کے نزدیک عالم اگرچہ مخلوق ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے اسے پیدا کیا ہے، لیکن وہ علتِ العلل یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہمیشہ رہے گا۔ وجہ اختلاف یہ ہے کہ اہل دین کے نزدیک مخلوقیت کے لیے ابتداء ناگزیر ہے، لیکن فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ اس اختلاف کے نتیجے میں محققینِ اسلام نے اس مسئلے کو دین کی اساس قرار دے کر یہ فتویٰ صادر کر دیا کہ قدم عالم کا نظریہ وجودِ باری تعالیٰ کے عقیدے کے خلاف ہے اور کم از کم باری تعالیٰ کی صفتِ خالقیت کے متناقض تو ضرور ہے۔ اشاعرہ اس عقیدے کے بارے میں نہایت متعصب تھے۔ ابن رشد اشاعرہ کا حریف تھا، چنانچہ اُس نے اشاعرہ کے رد میں اپنی کتابوں میں اس مسئلے سے جا بجا بحث کی ہے۔ (۴)

ہر چند کہ عالم کے قدم و حدوث کے بارے میں ابن رشد کے افکار کے غائر مطالعہ کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ اُس کے نزدیک عالم قدیم ہے، مگر مخلوق بھی ہے، لیکن پھر بھی عالم کے قدیم ہونے کا عقیدہ بہر حال تصویرِ باری تعالیٰ کے اسلامی عقیدے سے لگا نہیں کھاتا۔ ابن رشد نے قدم عالم کی توضیح قدیم یونانی فلاسفہ کے رنگ میں کی ہے اور اُس کے انداز پر ارسطو کا اثر نمایاں ہے، جبکہ اقبال کے نزدیک:

”قرآن کی روح، یونانی کلاسیکیت کے کھلے طور پر منافی ہے۔“ (۵)

۱۔ شبلی نعمانی، علامہ، علم الکلام اور الکلام، ص ۱۷۸

۲۔ ایضاً ص ۸۷

۳۔ اُردو دائرۃ معارف اسلامیہ، پہلی ماہِ ابن رشد

۴۔ نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر، ہرگز شب فلسفہ، جلد ۲، ص ۵۴۳

۵۔ تجدید نگریاست اسلام، ص ۹۱

اقبال کا تصور حقیقتِ مطلق اسلامی عقائد پر مبنی ہے۔ اسی لیے وہ قدمِ عالم کے نظریے پر یقین نہیں رکھتے۔ لہذا اُن کے نزدیک:

”یہ دنیا کوئی ایسا سوانحیہ جو خدا کے ساتھ ہمیشہ سے تھا۔“ (۱)

اور اسی لیے، اقبال، اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کے (اس کی بعض کمزوریوں کے باوجود) معترف ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک اس نظریے کی بنیاد مشیتِ مطلقہ یا قدرتِ مطلقہ ہے جو ارسطوی نظریے کی نسبت قرآن کی روح کے زیادہ قریب ہے۔ (۲) جبکہ ابن رشد، اشاعرہ کا کھلا حریف ہے اور نکوسن کائنات کی تشریح، روحِ قرآنی کی بجائے قدیم فلاسفہ یونان اور ارسطوی افکار کے روشنی میں فلسفیانہ اور منطقی انداز میں کرتا ہوا، قدمِ عالم کے تصور کے اثبات تک جا پہنچتا ہے، جس کی اقبال کے اسلامی تصور حقیقتِ مطلق میں کوئی جگہ نہیں۔ اسی لیے تو اقبال، ابن رشد کے بارے میں کہتے ہیں کہ اُس نے نادانستہ طور پر ہی سبھی مگر بہر حال ایک ضعیف القوۃ فلسفہ حیات کو ترقی دینے میں مدد کی جو انسانی بصیرت کو خود انسان کے بارے میں اور خدا اور کائنات کے متعلق دھندلا دیتا ہے۔ (۳)

ابن سینا:

ابن سینا، دنیائے اسلام کے معتدترین مفکر ہیں۔ اُن کا شمار مسلم فلاسفہ کی صوبِ اول میں ہوتا ہے۔ حکمائے مشرق کے اکابرین میں وہ نمایاں مقام پر فائز ہیں اور اسی لیے انھیں ”شیخ الرئیس“ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ مسلم فلاسفہ میں وہ ایسی واحد شخصیت ہیں کہ جس نے ایک مکمل اور تفصیلی نظامِ فکر پیش کیا، جو اُن کی انفرادیت کا آئینہ دار ہے۔

ابن سینا کے افکار و نظریات پر یونانی فلسفے کے عناصر کی چھاپ موجود ہے اور اس میں بھی شک نہیں کہ وہ اپنے فلسفیانہ افکار کی تدوین میں بہت کچھ فارابی کا مروجہ منہ ہے، (۴) لیکن بقول ڈاکٹر فضل الرحمن

”اگر اس (کے فلسفہ) پر مجموعی حیثیت سے نگاہ ڈالی جائے تو یہ کہے بغیر چارہ کار نہیں کہ یہ فلسفہ ابن سینا کا فلسفہ ہے اس لیے کہ اس فلسفے پر اس کی شخصیت کی اتنی گہری چھاپ ہے کہ دیگر عناصر تحلیل ہو کر ایک مستقل اور منفرد بینائی فلسفہ بن گئے ہیں۔“ (۵)

بہر حال یہ حقیقت ہے کہ فلسفہ یونان کے عناصر کی موجودگی نے اس مسلم فلسفی کے افکار میں تضاد کی کیفیت پیدا

۱۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۸۶

۲۔ ایضاً، ص ۹۱

۳۔ ایضاً، ص ۱۸

۴۔ دیکھئے: حکمائے اسلام، حصہ اول از مولانا عبدالسلام ندوی ص ۲۹۱-۳۳۶

۵۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ ابن سینا

کردی ہے۔ اسی بنا پر اُس کا تصور حقیقتِ مطلق بھی تضاد کا ذکر دکھائی دیتا ہے، لہذا اُردو دائرہ معارفِ اسلامیہ میں لکھا گیا ہے کہ:

”ذات و صفات الٰہی پر ابنِ سینا کی بحث و تضادات لفظی اور مسلم شرعی تصورات کو جمع کرنے کی کوشش ہے جو با اوقات علماء کی تنقید کا باعث بنی ہے“۔ (۱)

اقبال کا تصور حقیقتِ مطلق قرآنی عقائد پر مبنی ہے، وہ ذات و صفاتِ باری تعالیٰ کے حوالے سے اسلامی تصورات کے قائل ہیں، جبکہ فلسفہ یونان کو وہ قرآن کی روح کے منافی سمجھتے ہیں۔ (۲) لہذا اُن کا اساسی اسلامی وجدان، کسی طور، کسی بھی معاملے میں اور کسی بھی تصور پر، اس فلسفہ کا ہلکا سا پر تو بھی برداشت کرنے کا روادار نہیں۔

ابنِ سینا کے نزدیک کائنات کی ہر شے ناقص ہے اور حصولِ کمال کے لیے کوشاں ہے۔ طلبِ کمال یا سعیِ حصولِ کمال میں نشو و نما کا راز مضمر ہے اور اسے عشق کہا جاتا ہے۔ وہ منزلِ کمال جو ہر شے کے پیشِ نظر ہوتی ہے، حسن ہے۔ تمام کائنات جذبِ عشق کی بناء پر حسنِ اعلیٰ کی جانب کھینچی جا رہی ہے جو کامل ترین بھی ہے اور خوب ترین بھی۔ جس طرح مغناطیس لوہے کو اپنی جانب کھینچتا ہے، اسی طرح خدا تمام اشیائے عالم کو اپنی جانب جذب کرتا ہے۔ حسنِ ازل ہر شے کی اصل، اس کی روح اور عین ہے اور تمام اشیاء کی حرکات کا باعث ہے۔ اشیائے مادی میں قوت، نباتات میں نشو و نما، حیوانوں کی جبلتیں اور انسان کا ارادہ اسی کی کرشمہ کاریاں ہیں۔ (۳)

ابنِ سینا کے ان افکار پر افلاطونی اثرات بڑے نمایاں ہیں۔ افلاطون بھی خدا کو حسنِ ازل اور عالمگیر فطرت خیال کرتا ہے جو جوہر میں اجزاء کائنات سے پہلے ہے اور ان کے اندر ایک خاص شکل میں جلوہ گر ہے۔ وہ اس کو منجائے مقصود سمجھتا ہے۔ جس کی جانب ہم سب حرکت کرتے ہیں۔ محبت کا عالم گیر مفہوم حقیقتیں کرتے ہوئے اس نے جنسی مضمرات کے تحت محبت کا انکار کیا ہے۔ اس تصور کو جس کی افلاطونی فلاسفہ نے بہت کچھ توضیح کی ہے۔ ابتدائی عہد کے مسلم علماء نے قبول کیا اور وحدۃ الوجود کے ماننے والے صوفیاء نے اپنے عقیدہ کے مطابق اس میں تصرف کیا۔ یہی تصور اردو اور فارسی شاعری کی روایات کی صورت میں اقبال تک پہنچا۔ جدید انگیز شعراء کے کلام کے مطالعہ نے اس کو پختگی بخشی۔ (۴)

اقبال اپنی فکر کے ابتدائی دور میں ان تصورات سے خاصے متاثر دکھائی دیتے ہیں۔ لہذا وہ اپنے تحقیقی مقالے میں، ابنِ سینا کے یہ تصورات بیان کرتے ہوئے ان کی تائید کرتے دکھائی دیتے ہیں:

”اقلیمِ حیوانی میں قوتِ عشق کے مختلف مظاہر میں زیادہ وحدت پائی جاتی ہے۔ یہ مختلف سمتوں میں عمل کرنے کی نہایت

۱۔ اُردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، بذیل مادہ: ابنِ سینا

۲۔ تجریدِ فکر یا توحیدِ اسلام، ص ۸۶

۳۔ محمد شریف، میاں، مقالاتِ شریف، ص ۵۲

۴۔ ایضاً ص ۱۴

جبلت کو محفوظ رکھتی ہے۔ لیکن یہاں طبیعت کا بھی نشوونما ہوتا ہے اور یہ زیادہ متحدہ فعلیت کی طرف ایک اقدام ہے۔ انسان میں توحید کا یہ میلان شعور ذات میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ فطری محبت کی یہی قوت انسان سے بالاتر ہستیوں کی زندگی میں عمل پیرا ہے۔ تمام اشیاء محبوب اول یعنی حسن اول کی طرف بڑھ رہی ہیں کسی شے کی قدر و قیمت کا تعین اس اعتبار سے کیا جاتا ہے کہ اس کو انتہائی قوت سے کس قدر قرب یا بعد ہے۔ (۱)

اس دور (۱۹۰۱ء تا ۱۹۰۸ء) میں اقبال ذات باری تعالیٰ کو حسن ازلی سے تعبیر کرتے ہیں جس کا وجود ہر ذرہ سے پہلے اور ہر ذرہ سے آزاد ہونے کے باوجود ہر ایک میں جلوہ گر ہے۔ آسمانوں کی رفعتوں اور زمین کی پستیوں چاند، سورج، ستاروں، گرتے ہوئے قطرہ ہائے شبنم، برہم، جھلجھل آتش، جمادات و نباتات، طیور و حیوانات اور نفعہ دریا سب میں وہ مشہود و موجود ہے۔ جس طرح لوہے کے ذرات کو مقناطیس جذب کر لیتا ہے اسی طرح خدائے تعالیٰ تمام اشیاء کو اپنی طرف جذب کرتا ہے۔ اس طرح خدا کی ذات جو حسن ہے۔ تمام اشیاء کے اندر حرکت و حیات کا موجب بنتا ہے۔ مادی اور طبعی اشیاء میں قوت، پودوں میں نشوونما، جانوروں میں محرکات اور انسان میں ارادہ خدا کی طرف اسی جذب و محبت کی مختلف شکلیں ہیں، یہی وجہ ہے حسن ازلی ہر چیز اور ہر شے کا مآخذ، روح اور ملہائے کمال ہے۔ ایک محیط بیکراں کی طرح خدا کی ذات ہمہ گیر ہاہمہ و بے ہمہ ہے اور مخلوقات میں سے ہر فرد کی مثال ایک قطرہ کی سی ہے یا یوں کہئے کہ خدا آفتاب عالمیاب ہے اور فرد ایک معمولی شمع اور شمع کی روشنی آفتاب کے مقابلہ میں نامدہ پڑ جاتی ہے۔ حباب یا شعلہ کی چمک کی طرح صرف زندگی ہی نہیں بلکہ ساری کائنات فانی ہے۔ (۲)

بانگ درا کے حصہ اول اور دوم، جو ابتدا سے ۱۹۰۸ء تک کے افکار پر محیط ہیں، کی اکثر نظمیں انہی تصورات کی غماز ہیں۔ دراصل اس دور میں ابھی اقبال پر فلسفہ یونان کی معنرت رسانی عیاں نہیں ہوئی تھی، لہذا بعد میں افلاطون کی مذمت کرنے والا اقبال اس دور میں اُس کے نظریہ حسن کا معتقد اور اس کا حامی اور مؤید ہے۔ وہ ابن سینا کے تصورات کو، اپنے تحقیقی مقالے میں بغیر کسی جرح و تنقید کے قبول کرتا دکھائی دیتا ہے۔ (۳) لیکن بعد کے ادوار میں جب اقبال پر فلسفہ یونان کا کھوکھلا پن واضح ہو گیا اور وہ جان گئے کہ یہ فلسفہ روح قرآنی سے تضاد رکھتا ہے تو وہ اس کے مخالف ہو گئے اور بقول میاں محمد شریف اس دور میں اقبال کی فکر میں:

”عشق خالق حسن بن جاتا ہے۔ اب ارادہ حصول قوت یا ایضاً توانائی حسن کی تخلیق کرتی ہے، حسن اب اصل حقیقت نہیں رہتا بلکہ اس کی جگہ عشق یا ارادہ ایضاً حاصل کر لیتا ہے، خدا جو اعلیٰ ترین ایضاً ارادہ رکھنے والا ہے، اصل حقیقت ہے، وہ خلاق کائنات ہے۔ انسان بھی ایک ارادہ نگار ہے اور خدا کی طرح خالق اشیاء ہے۔“ (۴)

۱۔ محمد اقبال، فلسفہ مجسم، ص ۳۸۔۳۹

۲۔ محمد شریف، میاں، پروفیسر، مقالات شریف، ص ۱۳

۳۔ دیکھیے فلسفہ مجسم، ص ۳۹۔۵۲

۴۔ محمد شریف، میاں، مقالات شریف، ص ۶۳

لہذا، جہدِ عالم اور جہدِ امِ ارواح جیسے افلاطونی تصورات اپنانے والے اسلامی مفکر، امین سینا سے اب اقبال کا رویہ ہمدردانہ نہیں رہتا۔ وہ ۱۵۔ جون ۱۹۱۶ء میں شائع ہونے والے اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں:

”مسئلہ جہدِ امِ ارواح افلاطونی ہے۔ یوٹی سینا اور ایو نصر قارابی دونوں اس کے قائل تھے۔ چنانچہ امام غزالی نے اس وجہ سے دونوں بزرگوں کی تکفیر کی ہے۔“ (۱)

امین سینا کی تشریح کے مطابق تمام عالم اللہ کے وجود سے صادر ہوا ہے اور یہ صدور اللہ کی عقلی فطرت کا ایک لازمی عقلی تقاضا ہے۔ گویا یہ کائنات ایک عقلی تقاضے کے طور پر از خود صادر ہو رہی ہے۔ ایسی صورت میں اختیار و انتخاب مرضی اور مشیت کی مثبت صفات کہاں نمایاں ہوں گی۔ خلاق کا فعل پورے طور پر کہاں باقی رہا، بس یہی کہا جاسکتا ہے کہ اللہ اس صدور و انتہاق کے عمل میں حارج نہیں ہے۔ چنانچہ امین سینا درحقیقت منہی انداز سے ہی اس کی تشریح کرتا ہے کہ ”اللہ کو یہ ناپسند نہیں کہ یہ کائنات اس سے صادر ہو۔“ اس بات کو ظاہر ہے کسی مرضی یا اطمینان دہی سے دور کا ہی علاقہ ہو سکتا ہے۔ مگر خیر، دور کا ہی سہی، اک گونہ علاقہ تو ہے۔ اس لیے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں اللہ کی مشیت و رضا کو سرے سے کوئی دخل نہیں جیسا کہ غزالی نے تہافت میں اس کے رد میں کہا ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ اس عقلی انتہائی نظریے کی روح سے عالم کا صدور ایک ازلی عمل اور ناقابلِ تغیر عقلی تقاضے کی طرح نظر آتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں گویا یہ تمام عالم وجود الہی کے ساتھ ہمیشہ سے موجود ہے اس لیے کہ مادہ اور اس کی تمام صورت و اشکال ازل سے اس کی ذات سے صادر ہو رہی ہیں۔ کائنات کا یہ تصور اسلامی نظریے سے پوری طرح مطابقت نہیں رکھتا اور محققین دین کے لیے قابلِ تسلیم نہیں تھا۔ (۲)

لہذا اقبال بھی اس نظریے کو کسی طور قبول نہیں کرتے۔ کیونکہ اُن کے نزدیک تو قرآنی نظریہ کے مطابق، یہ دنیا کوئی ایسا مواد نہیں جو خدا کے ساتھ ہمیشہ سے تھا۔ (۳)

امین سینا کے نزدیک عالم کی تخلیق کا عمل اللہ تعالیٰ کے ہاں ایک عقلی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ اس تمام عالم کا نقشہ ذاتِ باری تعالیٰ میں ازل سے موجود ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تصور بھی، قرآنی نقطہ نگاہ سے متعارض ہے، لہذا اقبال اسے قبول نہیں کرتے:

”زمان کا عمل ایک پہلے سے سمجھی ہوئی کلیہ کی طرح نہیں بلکہ ایک ایسی کلیہ کی طرح ہے جو کبھی جاری ہو، جو کبھی امکانات کو وقعات میں لاتی ہے۔ وہ تو اس ملبوم میں مقصدی ہے کہ وہ اپنا ایک انتخابی کردار رکھتی ہے اور وہ خود کو حال میں لاتے ہوئے مستندی کے ساتھ خاصی کو بھی باقی رکھتی ہے اور اس میں اضافہ بھی کرتی ہے۔ میرے ذہن کے مطابق قرآنی نقطہ نگاہ سے اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور مغائر نہیں کہ کائنات ایک پہلے سے طے شدہ منصوبے کی محض ایک زمانی تفصیل ہے۔ جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظر میں کائنات میں بڑھتے رہنے کی صلاحیت موجود

۱۔ محمد اقبال، ”اسرار خودی اور تصوف“ مشمولہ مقالات، اقبال، ص ۱۶۲

۲۔ عبد السلام ندوی، سکائے اسلام، جلد اول، ص ۳۳۳۔ ۳۳۱

۳۔ تجدد و نگر یات اسلام، ص ۸۶

ہے۔ یہ ایک نشو و ارتقا پذیر کائنات ہے نہ کہ ایک بنا بنایا مصنوع جسے اس کے بنانے والے نے اپنے ہاتھوں سے تیار کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا ہو اور وہ اب مکان میں ایک مردہ مادی تودے کی صورت میں کھرا پڑا ہے جس کا زمانہ سے کوئی تعلق نہیں اور اس لیے وہ ملامت لائے ہے۔“ (۱)

ابن سینا کے نظریہ انشائیک کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات ہی وہ واحد ہستی ہے جو مطلقاً بسیط ہے۔ بقیہ تمام موجودات دوہری فطرت کی حامل ہیں۔ اس بساطت میں اللہ تعالیٰ کی ذات اور وجود و عنان صریح نہیں بلکہ عنصر واحد ہے۔ اس کی ذات اور اس کا وجود یکساں ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ موجودات میں اور کسی کے ساتھ یہ صورت نہیں ہے۔ کسی دوسری ہستی میں ذات اور وجود یکساں ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ موجودات میں اور کسی کے ساتھ یہ صورت نہیں ہے۔ کسی دوسری ہستی میں ذات اور وجود و عنان صریح نہیں بلکہ عنصر واحد ہے۔ اس کی ذات اور اس کا وجود یکساں ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ موجودات میں اور کسی کے ساتھ یہ ہیں، در نہ یہ کیے ممکن ہے کہ ایک اکیسویں جس نے کبھی ہاتھی نہیں دیکھا، جب اس کا خیال کرتا ہے تو وہ فی نفسہ جان لیتا ہے کہ ہاتھی موجود ہے، جبکہ وجود الہی اور ذات الہی کی صورت میں یہ ممکن نہیں۔ کسی علم یا تصور کا وہاں گزر رہے نہ کسی عقل کی رسائی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ کا وجود واجب (ضروری) ہے، جبکہ دوسری تمام موجودات کا وجود امکانی ہے اور اللہ تعالیٰ کے وجود سے ماخوذ ہے۔ (۲)

یہاں اقبال ابن سینا سے متفق دکھائی دیتے ہیں۔ وجہ یہی ہے کہ ابن سینا کے یہ تمام خیالات اسلامی عقائد کے مطابق ہیں۔ اقبال کا تصور حقیقت مطلق بھی اسلامی عقائد پر مبنی ہے، لہذا اُن کے نزدیک بھی عام علم اور عقل کے ذریعے، ذات باری تعالیٰ کا اور اک ممکن نہیں مگر اقبال کے نزدیک روحانی وجدان کے ذریعے ذات باری تعالیٰ کا اور اک حاصل کیا جاسکتا ہے۔ (۳) ابن سینا کی طرح اقبال کے خیال میں بھی ذات باری واجب اور مطلق ہے اور تمام موجودات اپنے وجود میں اسی حقیقت مطلق کی محتاج ہیں۔ (۴)

ابن مسکویہ:

ابن مسکویہ، مسلم فلسفہ کی تاریخ میں اہم مقام رکھتا ہے۔ وہ عظیم مسلم فلسفی، مورخ اور مفکر اخلاق تھا۔ علامہ اقبال نے اپنے تحقیقی مقالے میں اُسے ایران کے ممتاز ترین مورخ، مفکر، معلم اخلاق اور حکیم کا درجہ دیا ہے۔ (۵) اقبال کے

۱۔ تجدید گریاں اسلام، ص ۴۷، دیکھیے مقالہ ذہا، باب دوم میں ”جبر و قدر“ کے مباحث صفحہ

۲۔ مد السلام ندوی، سماء اسلام، جلد اول، ص ۳۳۳

۳۔ دیکھیے مقالہ ذہا، باب نمبر ۲ میں ”وجدان“ کے مباحث۔

۴۔ دیکھیے مقالہ ذہا، باب دوم میں ”وحدۃ الوجود“ اور ”خود“ کے مباحث صفحہ

خطبات میں بھی ابنِ مسکویہ کے حوالے موجود ہیں۔ مگر اُس کے مابعد الطبیعیاتی افکار بالخصوص، حقیقتِ مطلق کے حوالے سے اُس کے تصورات کا تفصیلی ذکر ان کے تحقیقی مقالے میں ملتا ہے۔ (۱)

ابنِ مسکویہ کی اہم ترین کتاب ”الغز الاضر“ ہے۔ اس کتاب میں اُس نے ذاتِ باری تعالیٰ کے وجود اور اُس کے اثبات پر تفصیلی بحث کی ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے تحقیقی مقالے میں اس کتاب کے حوالے سے، ابنِ مسکویہ کے تصورِ حقیقتِ مطلق کا جائزہ لیا ہے۔

اپنی تصنیف ”الغز الاضر“ میں وجود باری تعالیٰ کا بحث شروع کرنے سے پہلے اس نے ایک مقدمہ لکھا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ وجود باری تعالیٰ کا مسئلہ ایک لحاظ سے بہت سہل اور ایک اعتبار سے بہت دشوار ہے، کیونکہ وجود الٰہی تو ایک روشن آفتاب ہے مگر ہماری عقل کا ضعف اور مجزور میان میں حائل ہو جاتا ہے۔ تاہم جو شخص کسی امر کی سچی طلب رکھتا ہے۔ اس کے صبر و استقلال کے سامنے ہر امر دشوار آخراً آسان ہو جاتا ہے۔ لہذا سب سے پہلے ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم اپنے نفوس کو اُن ادہام سے پاک کر لیں جو حواس سے ماخوذ ہیں اور جن کی وجہ سے معلومات صحیحہ میں مغالطہ پیش آتا ہے۔ اس لیے کہ اکثر امور میں معلومات صحیحہ عادات اور عوام الناس کے خیالات کے برعکس ہوتی ہیں۔ عوام کے خیالات اکثر عقلِ حقیقت شناس کے بجائے ظاہری محسوسات پر مبنی ہوتے ہیں۔ (۲)

علامہ اقبال، حقیقتِ اولیٰ کے علم سے متعلق، ابنِ مسکویہ کے خیالات یوں پیش کرتے ہیں۔
 ”انسان کا علم تمام احساسات سے شروع ہوتا ہے، اور بتدریج ادراکات میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ حقیقتِ خارجی عقل کے ابتدائی مدارج کو محسوس کرتی ہے۔ لیکن علمی ترقی کے یہ معنی ہیں کہ ہم مادے سے بے تعلق ہو کر فکر کر سکیں۔ فکر کا آغاز مادہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ لیکن اس کے پیشِ نظر یہ متعہد ہے کہ اپنے کو ابتدائی شرائط سے آزاد کر لے۔ لہذا تحلیل میں جو کسی شے کے تعلق یا شبہ کو ذہن میں محفوظ رکھنے اور اس کے اعادہ کرنے والی قوت ہے۔ اور جس میں خارجیت سے قطع نظر کر لی جاتی ہے ہم فکر کے اعلیٰ زینہ تک پہنچ جاتے ہیں اس سے بھی اعلیٰ زینہ وہ ہے، جہاں فکر تصورات وضع کرتے وقت مادہ سے بے تعلق ہو جاتی ہے، جس حد تک کہ تصور، ادراکات ہی کی ترتیب و موازنہ کا نتیجہ ہے اس کے متعلق نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے احساسات کی ظاہری علت سے اپنے آپ کو آزاد کر لیا ہے۔ لیکن اس واقعہ کی بنا پر کہ تصور ادراک پر مبنی ہے ہم تصور و ادراک کی مابینیت کے باہمی اختلاف کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ وہ ستر تفسیر جس میں سے جزئیات (ادراک) گزر رہے ہیں۔ اس علم کی نوعیت پر بھی اثر ڈالتا ہے۔ جو محض ادراک پر مبنی ہے۔ لہذا جزئیات کے علم میں استمرار استقلال کا فقدان ہے اس کے برعکس کلیات (تصور) قانونِ تغیر سے متاثر نہیں ہوتے جزئیات تغیر پذیر ہیں۔ لیکن کلیات غیر تغیر پذیر ہیں۔ مادہ کی مابینیت ہی یہ ہے کہ وہ قانونِ تغیر کا فرماں بردار بن جائے۔ مادہ سے جو شے جس قدر بری ہوگی اسی قدر اس میں تغیر کا امکان کم ہوگا۔ خدا چونکہ مادے سے قطعاً بری ہے۔ اس لیے وہ قطعاً

غیر حقیقہ ہے۔ ابدیت سے اس کی مکمل آزادی ہمارے لیے یہ بات مشکل بلکہ محال کر دیتی ہے کہ ہم اس کا کوئی تصور قائم کر سکیں۔ فلسفیانہ تادیب کا مقصد تصورات خالص پر تنقید یا مراقبہ کرنے کی قوت کو مٹا دینا ہے تاکہ مسلسل مشق سے اس خالص غیر مادی ہستی کا تصور قائم کرنا ممکن ہو سکے۔“ (۱)

اس طرح، ابن مسکویہ کے نزدیک، عقل انسانی جو ظاہری محسوسات کی خواہر ہے وہ ذات باری تعالیٰ کے لامحدود روحانی وجود کا تصور قائم کرنے سے قاصر ہے۔ اقبال نے اپنے حقیقی مقالے میں تو ابن مسکویہ کے ان خیالات پر اپنی کسی خاص رائے کا اظہار نہیں کیا مگر بعد کے ادوار میں فکر اقبال کا جائزہ یہ حقیقت واضح کرتا ہے کہ حقیقت مطلق کے علم سے متعلق اقبال کے خیالات بھی بعینہ یہی ہیں۔ اقبال بھی، ابن مسکویہ کی طرح، حقیقت مطلق کے ادراک کے ضمن میں، محسوسات کی خواہر عقل کی نارسائی کے قائل ہیں۔ اقبال وجدان یعنی روحانی واردات کو حقیقت مطلق کے ادراک کا صحیح طریقہ قرار دیتے ہیں۔ (۲) یوں اقبال صوفیانہ تجربے کی اہمیت کے قائل ہیں۔ ابن مسکویہ بھی روحانی صوفیانہ بصیرت کے قائل ہیں اور ”حسی آنکھ“ کے مقابلے میں اُس ”دوسری آنکھ“ جو ”روحانی آنکھ“ ہے، ہی کو ذات باری تعالیٰ کے ادراک کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ لہذا محمد لطیفی جمعہ لکھتے ہیں:

”اس نے سلوک اور اصول میں صوفیائے واقعی عقائد پر روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ:

جوں جوں انسان اس منزل سے قریب تر ہو جاتا ہے اس کی سرمت اطمینان و سکون میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہ وثوق و یقین کا مرحلہ جو سوائے مشاہدے و معائنے کے خبر و حکایت سے حاصل نہیں ہوتا۔ اور جب تک کہ حقیقت تک رسائی نہ ہو جائے نفس سکون نہیں پاتا۔ واصلین حقیقت کے کئی مدارج ہوتے ہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھو کہ ایک شخص آنکھ سے دیکھتا ہے۔ لیکن اس دیکھنے کے لحاظ سے لوگوں میں بہت کچھ تفاوت پایا جاتا ہے۔ بعض دور کی اشیاء کو واضح طور پر دیکھتے ہیں، بعض ایسے ہیں جو قریب سے بھی اس کو ایسا دیکھتے ہیں جیسے کوئی پردے کی آڑ سے دیکھے۔ ان دونوں حالتوں میں بہت بڑا فرق ہے اسی طرح یہ حسی آنکھ جس قدر غور و فکر کرتی ہے اور اپنے محسوسات کی تحقیق میں مداومت کرتی ہے اسی قدر اس میں صحت و نگاہ پیدا ہوتی ہے برخلاف دوسری آنکھ کے جس کی حالت اس سے برعکس ہے۔ کیونکہ غور و فکر سے اس میں قوت پیدا ہوتی ہے اور رد و ای مطالعے سے اس میں جلا اور سرعت اور اک کا اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ اس طرح اس کی بصیرت میں روز افزوں ترقی ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کو ایسے امور کا ادراک ہونے لگتا ہے جو اس کے نزدیک غیر مدبرک اور غیر معقول ہے۔“ (۳)

وجود باری تعالیٰ کے اثبات میں، ابن مسکویہ بحرِ ازل کی بحث کرتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی خاص صفات و حدائیت، ابدیت اور لامادیت قرار دیتا ہے۔ (۴) اقبال بھی ذات باری تعالیٰ کی وحدانیت، (۵) ابدیت (۶) اور لامادیت یعنی

۱۔ محمد اقبال، فلسفہ نظم، ص ۳۹۔۴۰

۲۔ دیکھیے مقالہ ذہا، باب نمبر ۲ میں ”وجدان“ کے مباحث

۳۔ محمد لطیفی جمعہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، مترجم میر ولی الدین، ص ۳۰۹۔۳۱۰

4. Sharif, M M., A History of Muslim philosophy, Vol I, P 472.

۵۔ دیکھیے مقالہ ذہا، باب نمبر ۲ میں ”توحید“ کے مباحث

۶۔ دیکھیے مقالہ ذہا، باب نمبر ۲ میں ”صفات باری تعالیٰ“ کے مباحث

ذاتِ باری تامل کی روحانیت کے قائل ہیں۔ (۱)

اقبال اپنے تحقیقی مقالے میں، وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات پر اپنی مسکوئیہ کے دلائل کا خلاصہ یوں پیش کرتے ہیں

”یہاں ابنِ مسکویہ نے ارسطویک تقلید کی ہے، اور اس کے اس استدلال کا اعادہ کیا ہے جو حرکتِ طبیعی کے واقعے پر مبنی ہے تمام اجسام میں حرکت کا لائیک خاصہ ہے، جو نظریات کی تمام صورتوں پر حاوی ہے، اور یہ خود اجسام کی ذات سے ظہور پزیر نہیں ہوتی۔ لہذا حرکت سسزم ہے ایک خارجی ماخذ یا محرک اولیٰ کو۔ تجربے سے اس مفروضہ کی تردید ہو جاتی ہے کہ حرکت خود اجسام کی ماہیت میں داخل ہے۔ مثلاً انسان میں آزاد حرکت کی قوت ہے لیکن اس مفروضہ کی بناء پر اس کے جسم کے مختلف اعضاء کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرنے کے بعد بھی حرکت کرنے پر مہیا چاہیے۔ لہذا عملِ محرک کے سلسلے کو ایک ایسی علت پر جا کر ختم ہو جانا چاہیے جو خود غیر متحرک ہو۔ لیکن دوسری اشیاء کو حرکت دیتی ہو۔ علتِ اولیٰ کا غیر متحرک رہنا لازمی ہے۔ کیونکہ علتِ اولیٰ میں حرکت کا فرض کیا جانا ایک غیر متناہی رجعت کا باعث ہوگا، جو مبہل ہے۔

یہ غیر متحرک ایک ہی ہے۔ ابتدائی محرکات کے تعدد سے یہ بات لازم آتی ہے۔ کہ ان کی ماہیت میں کوئی شے مشترک ہے تاکہ وہ ایک ہی صنف کے تحت لائے جاسکیں۔ اور ان میں کچھ فرق و اختلاف بھی لازمی ہو جاتا ہے۔ تاکہ وہ ایک دوسرے سے متمايز ہو سکیں۔ لیکن یہ جڑی مماثلت و مخالفت اُن کے جواہر کی ترکیب و استخراج کو حلوسم ہے اور چونکہ ترکیب و استخراج حرکت ہی کی ایک صورت ہے۔ اس لیے جیسا کہ ہم نے بتلایا ہے، وہ حرکت کی علتِ اولیٰ میں موجود نہیں رہ سکتا اس کے سوا محرکِ اولیٰ الٰہی اور غیر مادی ہے۔ چونکہ عدم سے وجود میں آنا بھی حرکت کی ایک صورت ہے اور مادہ ہمیشہ کسی نہ کسی حرکت کے تابع رہتا ہے۔ پس اس سے لازم آتا ہے کہ کوئی شے جواز لی نہ ہو یا کسی طرح مادہ سے متحد ہو یا اس کو متحرک ہونا چاہیے۔“ (۲)

اس طرح ابنِ مسکویہ کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ غیر مادی، ابدی، قدیم، واحد اور غیر متحرک ہے۔ اقبال، حقیقتِ مطلقہ کے ابدی، قدیم، واحد اور غیر مادی (روحانی) ہونے کے تو دل سے قائل ہیں کیونکہ یہ تصورات اسلامی عقائد کے عین مطابق ہیں، مگر وہ حقیقتِ مطلقہ کو ”غیر متحرک“ تسلیم نہیں کرتے۔ دراصل، ابنِ مسکویہ نے وجودِ باری تعالیٰ کے ثبوت کے لیے کونیاتی یا علّی دلیل اپنائی اور اس استدلال میں ارسطویک پیروی اختیار کی جس کے مطابق محرکِ اولیٰ یا علتِ اولیٰ کو غیر متحرک قرار دینا جمہوری اور ضروری بن جاتا ہے۔ اقبال نے تحقیقی مقالے میں تو اس پر کوئی خاص تنقید نہیں کی مگر خطبات کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے، خاص طور پر ابنِ مسکویہ کے اس تصور پر تو نہیں مگر، عمومی طور پر بڑے زوردار انداز میں حقیقتِ مطلقہ کے غیر متحرک ہونے کے اس ارسطویک تصور کی مذمت کی ہے۔ لہذا وہ نہ صرف کونیاتی دلیل کو رد کرتے ہیں بلکہ بار بار حقیقتِ مطلقہ کی حقیقت، تخلیقِ مسلسل اور آزاد تخلیقی ارادہ جیسی صفات کی جانب اشارہ کر کے ہر آن متحرک خدا، مغلّٰی و مَحْضُوئی خُدا، کے قرآنی عقیدے پر کمالِ ایتقان کا اعادہ کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک تو:

”اٹائے مطلق حقیقت کی کلیت کا نام ہے۔ وہ کوئی ایسا وجود نہیں کہ جو کائنات سے مغائر کہیں اور واقع ہے اور باہر سے اسے دیکھ رہا ہے۔ نتیجتاً اس کی زندگی کی پرتمس خود اس کی اپنی ذات کے اندرون سے متئیں ہوں گی۔ چنانچہ تعبیر کے اس مفہوم کا کہ یہ باکمل حالت سے مکمل حالت کی طرف یا مکمل سے باکمل کی طرف انتقال کا نام ہے خدا پر اخلاق نہیں ہو سکتا۔ مگر تعبیر کا یہ مفہوم ہی زندگی کی واحد ممکن صورت نہیں۔ زیادہ گہری نظر سے دیکھیے تو ہمارا شعوری تجربہ یہ ظاہر کرے گا کہ استدام مسلسل کی ظاہریت کے نیچے ایک حقیقی استدام ہے۔ اٹائے مطلق کا وجود استدام خالص میں ہے جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے ردیوں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل تخلیق کا مکمل ہے۔ اس سے اٹائے مطلق کو نہ ممکن ہوتی ہے نہ اسے اُگتھ آ سکتی ہے اور نہ غیند اس کی راہ میں روک بن سکتی ہے۔ تغیر کے اس مفہوم میں اٹائے مطلق کے بے تغیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے غیر متحرک، بے ارادہ، جامد، بے تعلق اور مطلق لائے بنادیں گے۔ نفس خلاق کے لیے تعبیر کا مطلب غیر مکمل ہونا نہیں ہو سکتا۔ نفس خلاق کا مکمل ہونا اس کے یکاگی طور پر بے حرکت ہونے کا نام نہیں“ (۱)

یوں اقبال کے نزدیک ارسطو اور اس کی پیروی میں بعض مسلم مفکرین کا یہ خیال درست نہیں کہ نفس خلاق کے مکمل ہونے کے لیے اُس کا بے حرکت ہونا ضروری ہے۔ (۲)

مادیتین کا خیال ہے کہ عدم محض سے کوئی چیز وجود میں نہیں آ سکتی اور اس دنیا میں جو کچھ بھی وجود میں آتا ہے اس کا مادہ پہلے سے موجود ہے۔ اس لیے مادہ قدیم ہے یعنی اللہ نے اس کو پیدا نہیں کیا۔ البتہ مادہ جو جصور میں اختیار کرتا ہے یہ اللہ کا فضل ہے۔ جالینوس اسی کا قائل تھا۔ اس کا رد اسکندر افرادہیسی نے لکھا تھا۔ ابن مسکویہ نے اسی یونانی حکیم اسکندر افرادہیسی کی رائے کو اختیار کیا اور اس کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔

مولانا شبلی نعمانی، ابن مسکویہ کے ان خیالات کا خلاصہ یوں پیش کرتے ہی:

”اس قدر تو سب کے نزدیک مسلم ہے کہ مادہ جب ایک صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کرتا ہے تو پہلی صورت باکل معدوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر معدوم نہ ہو تو صرف وہی احتمال ہیں یا یہ کہ وہ صورت تعلق ہو کر کسی اور جسم میں چلی جائے یا جہاں تھی وہیں موجود رہے۔ پہلی بات بدانت ظلم ہے۔ ہم اپنی آنکھ سے دیکھتے ہیں کہ شٹا جب ہم موسم کے ایک کرے کو ایک سطح شکل میں بدل دیتے ہیں تو کر دیت کی شکل کسی اور جسم میں تعلق نہیں ہو جاتی۔ دوسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ اگر دوسری صورت کے پیدا ہونے کے بعد پہلی صورت بھی قائم ہے تو اجتماع ضدین لازم آئے گا، یعنی ایک چیز ایک ہی وقت میں شٹا گول بھی ہو اور لمبی بھی ہو“۔ (۳)

علامہ اقبال، ذات باری تعالیٰ کے تخلیقی عمل کے بارے میں، ابن مسکویہ کے خیالات یوں بیان کرتے ہیں:

”وہ کہتا ہے کہ مادیتین ازلیت مادہ کے قائل ہیں اور خدا کی تخلیقی فعلیت کو صورت سے متصف کرتے ہیں۔ تاہم یہ حلیم

۱۔ تجدید فکر یا ست اسلام، ص ۷۹

۲۔ ایضاً

۳۔ شبلی نعمانی، علم الکلام، ص ۱۱۰

کیا جاتا ہے کہ جب مادہ ایک صورت سے دوسری صورت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ تو پہلی صورت کلیتہً معدوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ کلیتہً معدوم نہ ہو جائے تو اس کو یا تو کسی دوسرے جسم میں منتقل ہونا پڑے گا۔ یا وہ اسی جسم میں باقی رہے گی۔ ہمارے ردِ دومرہ کے تجربے سے پہلی صورت کی تردید ہو جاتی ہے۔ اگر ہم ایک موم کے کرے کو ایک جامد مریخ میں تبدیل کر دیں تو اس کے ابتدائی کریت کسی دوسرے جسم میں منتقل نہیں ہوتی۔ دوسری حالت بھی ناممکن ہے۔ کیونکہ اس سے یہ نتیجہ لازم آئے گا کہ دو متضاد صورتیں گولائی اور لمبائی ایک ہی جسم میں موجود رہ سکتی ہیں۔ لہذا نتیجہ یہ مزہب ہوتا ہے کہ کئی صورت وجود میں آتے ہی ابتدائی صورت کلیتہً معدوم ہو جاتی ہے۔ اس استدلال سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ اگر اس جیسے صورت، رنگ و غیرہ عدمِ محض سے وجود میں آتے ہیں۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے کہ جو ہر بھی عرض کی طرح غیر ازلی ہے۔ ہم کو حسبِ ذیل تقاضا کا مفہوم ذہن نشین کر لینا چاہیے۔

۱۔ مادہ کی تحلیل سے متعدد مختلف عناصر برآمد ہوتے ہیں جن کے اختلاف و تنوع کو ایک بسیط عنصر میں تحويل کر دیا جاتا ہے۔

۲۔ صورت و مادہ لاینک اور متلازم ہیں۔ مادہ کا کوئی تغیر بھی صورت کو منہدم نہیں کر سکتا۔

ان دو تقاضا سے ابنِ مسکویہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ جو ہر کا آغاز بھی زمان میں ہوا ہے صورت کی طرح مادہ کا بھی آغاز ہوا ہوگا۔ مادہ کی ازلیت سے صورت کی ازلیت لازم آتی ہے لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ہم صورت کو ازلی نہیں خیال کر سکتے۔ (۱)

اس طرح، ابنِ مسکویہ کے خیال میں یہ تسلیم کرنا ضرور پڑے گا کہ جب غبی صورت پیدا ہوتی ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ کئی صورت عدمِ محض سے وجود میں آئی۔

اور جب یہ بات تسلیم کر مادہ کسی حالت میں صورت سے جدا نہیں ہو سکتا تو ضرور ہے کہ مادہ بھی قدیم نہ ہو ورنہ صورت کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا۔ جب مادہ حادثِ ٹھیرا تو ضرور ہے کہ عدمِ محض سے وجود میں آیا ہو۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ تمام موجودات و کائنات اللہ تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہیں اور خالقِ عالم نے یہ سب کچھ عدمِ محض سے پیدا کیا ہے نیز یہ تخلیقی عمل ہر آن جاری ہے۔

ذاتِ باری تعالیٰ کے عملِ تخلیق کے ضمن میں ابنِ مسکویہ اور علامہ اقبال کے خیالات میں مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اسلامی عقائد کے عین مطابق، ابنِ مسکویہ کی طرح، اقبال بھی عالم کو حادث مانتے ہیں۔ اُن کے نزدیک بھی یہ کل کائنات اللہ تعالیٰ ہی کی پیدا کی ہوئی ہے نیز اللہ تعالیٰ کا عملِ تخلیق ہر آن جاری و ساری ہے۔

ابنِ مسکویہ کے تصورِ الٰہ کی اساس دینِ اسلام ہے۔ اگرچہ وہ اپنے اس تصور کے بعض فلسفیانہ مباحث میں کہیں کہیں ارسطو، غالسی اور افلاطونی افکار کا تتبع کرتا دکھائی دیتا ہے مگر اس کے باوجود بالآخر اس کا تصورِ الٰہ، اسلامی عقائد پر مرکوز ہو جاتا ہے۔ اقبال کا شخص یہ ہے کہ وہ اپنے تصورِ الٰہ میں اوّل و آخر بس اسلام ہی کے قائل ہیں اور اس راستے میں وہ ارسطو یا افلاطون کے ساتھ دو قدم بھی چلنا پسند نہیں کرتے۔

ابن حزم:

ابن حزم، اندلس کا معروف مسلم عالم، مورخ، مناظر اور مفکر تھا۔ اُس نے ظاہری اصولوں کو دینی عقائد پر منطبق کرنے میں ایک نیا راستہ اختیار کیا۔ (۱) ابن حزم حیات کو ذاتِ باری تعالیٰ کی جانب منسوب کرنے سے سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قرآن مجید ذاتِ باری کو ہی یا زندہ کہتا ہے، بس ہمیں بھی یوں ہی کہنا چاہیے اور یہ نہ بھولنا چاہیے کہ ہمارے نزدیک زندگی کا جو بھی مفہوم ہے اُس کا اطلاق ذاتِ الہی پر نہیں ہوتا۔

علامہ اقبال کے خیال میں، ابن حزم کے ان خیالات پر ارسطو کے تصورِ خدا کے اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ (۲) ارسطو کے خدا میں مطلقاً کوئی حرکت یا خلاقی نہیں۔ ارسطو اور اُس کے پیروکار بھود کا نجات کے قائل ہیں اور اُن کے نزدیک کائنات کو ازلی اور ابدی حیثیت حاصل ہے۔ اس طرح وہ کائنات کی تغیر پذیری اور ارتقاء کے قائل نہیں۔ اقبال کے خیال میں یہ تصور قرآنی تعلیمات کے سراسر خلاف ہے۔ (۳) قرآن کی نظر میں کائنات جامد اور ساکت نہیں۔ وہ تخلیقی عمل کے جاری و ساری ہونے اور ذاتِ باری تعالیٰ کی مسلسل خلاقی کی جانب بار بار اشارے کرتا ہے۔ اقبال کے تصورِ حقیقت مطلق کی اساس چونکہ قرآن پاک ہے، لہذا وہ ذاتِ باری تعالیٰ کو مادے کی پابندیوں اور زمان و مکان سے آزاد قرار دے کر ایک خلاقی ہستی ثابت کرتے ہیں۔ اسی لیے اقبال حقیقتِ مطلق کی صفاتِ خالقیت، مشیتِ کاملہ، قدرتِ مطلقہ، آزادیِ خلقی ارادہ اور تخلیقِ مسلسل کے قائل ہیں اور ان صفات پر بار بار زور دیتے ہیں۔ اس لیے اقبال کا خدا، ارسطو کے خدا کے برعکس متحرک خدا ہے اور اس خدا کی پیدا کردہ کائنات، ارسطو اور اُس کے تبعین کی کائنات کی طرح ساکت اور جامد نہیں بلکہ متحرک اور ارتقاء پذیر ہے، جس میں حقیقتِ مطلق کا تخلیقی عمل مسلسل جاری ہے۔

ذاتِ باری تعالیٰ کی خالقیت، مشیتِ کاملہ، قدرتِ مطلقہ اور تخلیقِ مسلسل جیسی صفات پر ایمان کا تقاضا ہے کہ ذاتِ باری کو متحرک تصور کیا جائے۔ اب حرکت کے ساتھ تغیر بھی وابستہ ہے۔ لہذا اگر ذاتِ باری کو متحرک کہا جائے گا تو اُس کی تغیر پذیرگی کا بھی اقرار کرنا پڑے گا اور تغیر تو نقص پر بھی دلالت کرتا ہے۔ اقبال اس امر کی جانب یوں اشارہ کرتے ہیں۔

”ایک سوال جو آپ کو چھٹا چاہیں گے یہ ہے کہ کیا تغیر کا اسنادائے مطلق سے ہو سکتا ہے۔ ہم بطور نوع انسانی اپنے دنیویہ میں ایک خود بخود عمل پذیر دنیا سے وابستہ ہیں۔ ہماری زندگی کے حالات و ظروف زیادہ تر ہمارے لیے خارجی ہیں۔ ہم جس زندگی کو جانتے ہیں وہ محض خواہش و جستجو، ناکامی یا کامیابی سے عبارت ہے۔ یعنی ایک صورتِ حال سے دوسری صورتِ حال تک لگا تا تغیر۔ ہمارے نقطہ نظر سے زندگی نام ہے تغیر کا اور تغیر لازمی طور پر نقص اور محرومی سے عبارت ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہمارا شعور ہی چونکہ وہ واحد نقطہ ہے جہاں سے علم شروع ہوتا ہے۔ ہم اپنے ذاتی تجربے کی روشنی میں تغیر و تشریح کے پابندی سے صرف نظر نہیں کر سکتے۔ لہذا زندگی کی فہم و ادراک کے لیے تعمیلی اور محسسی

۱۔ اُردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، بذیل مادہ ابن حزم

۲۔ تجلیدِ فکر یا ست اسلام، ص ۷۹

۳۔ ایضاً ص ۷۹ نیز دیکھیے مقالہ بذباب نمبر ۲ میں ”زمان و مکان“ کے مباحث

تصور سے گریز ممکن نہیں۔ زندگی صرف باطنی طور پر بھی جاسکتی ہے۔“ (۱)

اس طرح ظاہر ہے کہ نقص اور عرووی پر دلالت کرنے والے تغیر کے یہ تصورات نوع انسانی کی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں جو خارجی زمان سے متعلق ہے اور یہ زمان مسلسل ہے۔ ہمارا مرد اور تغیر، جو نقص اور عرووی پر دلالت کرتا ہے، تو اس خارجی زمان سے تعلق رکھتا ہے جو ماضی، حال اور مستقبل پر مبنی ہے۔ اقبال کے مطابق ہمارے اس خارجی زمان کا اطلاق زبان الہی پر نہیں ہوتا۔ اُن کے نزدیک تو زمان ہستی مطلق کا ایک اساسی عصر ہے، لیکن اس زمان خالص کے اندر ماضی، حال اور مستقبل کا امتیاز نہیں، یہ محض مرد اور تغیر ہے جس کے اندر یکے بعد دیگرے آنا نہیں۔ ماضی، حال اور مستقبل میں منقسم زمان علی التکثر کے تحلیل اور تجزیے کا نتیجہ ہے۔ حقیقت مطلقہ اس انداز سے اپنے آپ کو کاہلی پٹائش بنا دیتی ہے، حالانکہ اس کی تخلیق مسلسل میں کیت یا مقدار کا کوئی سوال نہیں۔ دن اور رات کا آگے پیچھے آنے کو قرآن اسی خدا کی طرف منسوب کرتا ہے، کیوں کہ اس نے خود اغراض حیات کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا ہے:

”ذاتی طور پر میری سوچ کا رقصان یہ ہے کہ زمان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے مگر زمان حقیقی مسلسل نہیں ہے جس کی تخصیص ماضی اور حال اور مستقبل میں کی جائے، وہ خالص استدام ہے، یعنی بغیر تواتر کے تغیر جسے یک ٹکڑ کی دلیل چھوٹی بھی نہیں۔ زمان مسلسل وہ خالص استدام ہے جسے ٹکڑا جزا میں منقسم کرتا ہے۔ ایک ایسی ترکیب جس کے ذریعے حقیقت اپنی ناقابل انقطاع علاق سرگرمی کا کیمیائی پیمانوں میں اظہار کرتی ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے۔

وَلَا يَخْلُفُ أَلْفٌ وَآلْفٌ

یہ اختلافات اور دن اسی کے لیے ہے۔“ (۲)

اسی طرح، اقبال کے مطابق، خارجی زمان و مکان کی طرح، حیات انسانی کا اطلاق بھی حیات الہی پر نہیں ہو سکتا۔ انسان زندگی خارجی زمان سے متعلق ہے، جو زمان مسلسل ہے۔ اس زمان سے منسلک زندگی کا نام تغیر ہے اور تغیر لازماً نقص اور عرووی پر دلالت کرتا ہے۔ اگر اس تجربہ مسلسل ہی کو زندگی سمجھا جائے اور اس زندگی کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر کیا جائے تو اس سے یقیناً خدا کا کمال متاثر ہوگا۔ اقبال کے خیال میں ابنِ حزم نے جو خدا سے حیات کو منسوب کرنے میں تامل کیا تو اس کا سبب یہی ہے کہ اُس نے شعور کو سلطی منزل پر لیا اور اس کی گہرائی میں جانے کی کوشش نہ کی۔ اس لیے وہ زندگی کو محض تغیر مسلسل سمجھا رہا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ ہم ایسی زندگی سے قطع نظر کر کے ہی خدائی اُکلیت کو برقرار رکھ سکتے ہیں:

”انسانی زندگی کے قیاس پر حیات الہیہ کو سمجھنے کا بھی اندیشہ تھا جس کے پیش نظر اسلامی عین کے مسلمان ماہر الہیات علامہ ابنِ حزم نے خدا سے حیات کو منسوب کرنے میں تامل کیا۔ اس نے کمال ذہانت سے یہ تجویز کیا کہ خدا کو زندہ کہا جائے مگر اس طرح کا زندہ نہیں جس طرح کا تجزیہ ہمیں زندہ ہونے کا ہے بلکہ اس طرح سے جس طرح کہ قرآن میں

اسے ذی حیات جان کیا گیا ہے۔ اپنے آپ کو شعوری تجربے کی سطحی تعبیر تک محدود کرتے ہوئے اور اس کی گہرائی کے رخ کو نظر انداز کرتے ہوئے علامہ ابن حزم نے زندگی کو لازماً بطور ایک تغیر مسلسل کے لیے ہوگا۔ جو ایک مہم ماحول کی جانب ہمارے رویوں کے تسلسل پر مشتمل ہے۔ واضح رہے کہ تغیر مسلسل عدم تکمیل کی علامت ہے اور اگر ہم اپنے آپ کو اس نظریہ تعبیر تک محدود کر لیں تو کمال الہیہ اور حیات الہیہ میں موافقت پیدا کرنا مشکل ہو جائے گا۔ ابن حزم نے بھی لازمی طور پر محسوس کیا ہوگا کہ خدا کے کمال کو اس کی حیات کی قیمت پر ہی باقی رکھا جاسکتا ہے۔ (۱)

لیکن اقبال کہتے ہیں کہ خارجی زمان سے تعلق رکھنے والے تغیر مسلسل کا اطلاق حیات الہی پر نہیں ہو سکتا۔ اتنا بے مطلق تو حقیقت مطلقہ ہے اور کائنات اس کے لیے غیر نہیں۔ وہ کائنات کو خارج سے نہیں دیکھتا۔ حقیقت مطلقہ کے تمام تغیرات خود اُس کی ذات سے مترشح ہوتے ہیں، اس لیے انہیں انسانی زندگی کے ایسے تغیرات پر محمول نہیں کیا جاسکتا جو انسان کو اچھی سے بری اور بُری سے اچھی حالت کی طرف لاتے ہیں۔ حیات الہی کا تغیر ناقص سے کامل یا کامل سے ناقص کی جانب سفر نہیں ہوگا، کیونکہ ذات باری کامل اور اکمل ہے۔ وہ کسی شے کی محتاج نہیں:

”اتنا بے مطلق حقیقت کی کلیت کا نام ہے۔ وہ کوئی ایسا وجود نہیں جو کائنات سے مفارز کہیں اور واقع ہے اور باہر سے اسے دیکھ رہا ہے۔ نتیجتاً اس کی زندگی کی پرتیش خود اس کی اپنی ذات کے اندرون سے متعین ہوں گی۔ چنانچہ تعبیر کے اس مفہوم کا کہ یہ نامکمل حالت سے مکمل حالت کی طرف یا مکمل سے نامکمل کی طرف انتقال کا نام ہے خدا پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔“ (۲)

علامہ اقبال کے نزدیک، حیات انسانی سے مشکل تغیر کا مفہوم ہی زندگی کی واحد ممکن صورت نہیں ہے۔ اگر ہم زیادہ گہری نگاہ سے دیکھیں تو ہمارا شعوری تجربہ ہم پر یہ حقیقت واضح کر دے گا کہ:

”استدام مسلسل کی گاہریت کے نیچے ایک حقیقی استدام ہے۔ اتنا بے مطلق کا وجود استدام خالص میں ہے جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے رویوں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل حقیق کا عمل ہے۔ اس سے اتنا بے مطلق کو نہ جھکن ہوتی ہے نہ اسے اُدھوا سکتی ہے اور نہ فیئد اس کی راہ میں روک بن سکتی ہے۔ تعبیر کے اس مفہوم میں اتنا بے مطلق کے بے تغیر ہونے کا اگر ہم تصور کریں تو ہم اسے غیر متحرک، بے ارادہ، جامد، بے تعلق اور مطلق لائے بنادیں گے۔“ (۳)

اس طرح، اقبال کے خیال میں ذات باری تعالیٰ کی تغیر پذیری سے مراد اور اصل اُس کا مسلسل تخلیقی عمل ہے۔ ذات بے مطلق، نفس خلاق ہے اور اُس سے مشکل تغیر کا یہ مفہوم اُس کے کمال میں کسی کا باعث بنتا ہے اور نہ ہی کسی نقص پر دلالت کرتا ہے۔ فیئد انفس خلاق کے لیے تغیر سے مراد اُس کا غیر مکمل ہونا نہیں۔ یہاں تو تغیر اُس کے لامحدود تخلیقی امکانات کو ظاہر کرتا ہے۔ ذات باری تعالیٰ کے مسلسل عمل تخلیق کا یہ تصور، قرآن مجید کی تعلیمات پر مبنی ہے، جبکہ حقیقت مطلقہ کو ساکت اور جامد

سمجھتے ہوئے، خلاقی سے عاری قرار دینا ارسطاطالیسی تصور ہے جو قرآن مجید سے متعارف ہے۔ فلسفہ یونان چونکہ قرآن کی روح کے منافی ہے، لہذا اقبال اسے کسی طور درخور اعتنا نہیں سمجھتے۔ اسی لیے وہ ابن حزم پر تنقید کرتے ہیں، کیونکہ اُن کے خیال میں ابن حزم نے ارسطو کے انداز ہی میں سوچتے ہوئے یہ تصور کر لیا کہ خدا کی اکسلیٹ اور کمال کے لیے اُس کا بے حرکت ہونا ضروری ہے۔ (۱) یہی وجہ تھی کہ اُس نے حیات کو ذات باری سے منسوب کرنے میں تامل کیا۔ اقبال کے نزدیک ذاتِ الہی کا کمال اس کی بے پایاں خلاقی میں ہے۔ حیاتِ الہی، وجودِ مطلق کی اپنی ذات کا انکشاف ہے۔ یہ کسی ایسے مقصد کی جانب بڑھنے کی کوشش نہیں جو اس کی ذات سے خارج ہو۔ انسان کے لیے تو تغیر نقص سے کمال کی طرف بڑھنے کا نام ہے جس میں اُسے ناکام بھی ہوتی ہے، لیکن خدا کی ذات پاک تمام قسم کے عیوب اور نقائص سے عاری ہے۔ اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کی تغیر پذیریری بھی انسانی تغیر پذیریری کی طرح ہے۔ خدا کی زندگی اظہارِ ذات ہے۔ وہ مسلسل تغیر اور جلوہ گری کی بدولت اپنے غیر محدود تخلیقی امکانات کو ظاہر کرتا رہتا ہے۔ خدا اس صفتِ خلاقی سے کائنات کے گونا گوں مظاہر و حوادث کا سبب بنتا ہے۔ (۲)

لہذا ذاتِ الہی کی تغیر پذیریری اُس کے مسلسل عملِ تخلیق یعنی خلاقی پر اور یہ بے پایاں خلاقی اُس کے کمال پر دلالت کرتی ہے۔

”یہ کمال اس کی تخلیقی کارکردگی کی وسیع ترین یاد اور اس کے تخلیقی دین کے غیر متناہی دائرہ عمل میں ہے۔ خدا کی حیات انکشاف ذات سے عبارت ہے نہ کہ کسی تصورِ مطلق تک پہنچنے کی تک دو ہے۔ انسان کا ”ابھی نہیں“ تو یہ مفہوم رکھتا ہے کہ وہ کسی مقصد کی جستجو میں ہے یا وہ اس کو حاصل کرنے میں ابھی تک ناکام ہے مگر خدا کے ہاں ”ابھی نہیں“ کا مفہوم اس کی ذات کے لائحہ وجودِ تخلیقی امکانات کا ناقابلِ اظہار ظہور ہے اور اس کی یکیت اس کے اس تمام عمل میں قائم رہتی ہے۔“ (۳)

لہذا اقبال حقیقتِ مطلق کے مسلسل عملِ تخلیق کو اُس کی مسلسل تغیر پذیریری پر محمول کرتے ہیں۔ اس بناء پر وہ، ابن حزم کے برعکس، حقیقتِ مطلق سے حیات منسوب کرنے میں تامل نہیں کرتے۔ وہ حقیقتِ مطلق کو ایک ایسی تخلیقی زندگی قرار دیتے ہیں جو دائرِ وحدانیت کی مالک ہے۔ (۴) حقیقتِ مطلق کی اسی زندگی کو اقبال ”انا“ کہتے ہیں، (۵) اور ظاہر ہے کہ یہ تصور ذاتِ باری تعالیٰ کو انسان پر قیاس کرنے کے مترادف نہیں۔

۱۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۹۷

۲۔ محمد شریف بٹا، خطباتِ اقبال، ایک جائزہ، ص ۳۸

۳۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۹۷

۴۔ ایضاً، ص ۸۰

۵۔ دیکھیے مقالہ مذہبِ انبیا ص ۲ میں ”خودی“ کے مباحث

جلال الدین دوانی / میرداد / ملا باقر

جلال الدین دوانی نے دور عثمانیہ میں اسلامی علوم کے احیاء میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔ (۱) وہ تبحر علمی میں فرد تھے، خاص طور پر علوم عقلیہ میں مشہور ہوئے اور نمایاں مقام حاصل کیا۔ (۲) فلسفے اور تصوف پر متعدد رسائل اور شرحیں لکھیں۔ (۳) وہ شہاب الدین متقول کے پیروکار تھے اور انھوں نے اپنی کتابوں میں حکمت الاشراق کو فروغ دیا۔ (۴) مابعد الطبیعیات میں دوانی کا مسلک، طوسی کا ہے۔ وہ نظریہ صدور کو مانتا ہے۔ اُس کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات سے دس عقول، نو کڑے، چار عناصر اور تین عوام (جراثیم، نباتات، حیوانات) صادر ہوئے۔ (۵)

ملا جلال الدین دوانی وقت کو ایک خطہ مستقیم سے تشبیہ دیتا ہے۔ اُس کے خیال میں ازل سے ابد تک کے تمام واقعات اللہ تعالیٰ کے پیش نظر ہیں۔ مگر وہ واقعات کے تسلسل کو اضافی قرار دیتا ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ ازل سے ابد تک کے تمام واقعات بیک وقت خدا کے علم میں ہیں۔

اقبال نے اپنے تیسرے خطبے ”خدا کا تصور اور وعاء کا مفہوم“ میں زمان کے حوالے سے علم الہی کی بحث کے دوران میں دو جگہ، دوانی کے ان خیالات کا حوالہ دیا ہے۔ وہ جلال الدین دوانی کی کتاب زور کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

”ملا جلال الدین دوانی نے اپنی کتاب ”زور“ کے ایک پیرے میں، جو ایک جدید طالب علم کو پروفیسر رائس کے تصور زمان کی یاد دلاتا ہے، ہمیں بتایا ہے کہ اگر ہم زمان کو ایک قسم کی مدت تصور کریں تو یہ ہمیں واقعات کا ظہور ایک جلوس کی صورت میں حرکت کرتے ہوئے نظر آنا ممکن بنا دے گا۔ اور یوں یہ مدت ایک وحدت دکھائی دے گی۔ تب ہم اسے ایک الوہی عمل کی طبع زرا صورت کہنے کے سوا اور کوئی توضیح نہ کر سکیں گے جو اپنے پورے قوتر کے ساتھ تمام مراحل سے گزر رہی ہے۔ مگر ملا دوانی یہاں تسلسل کی فطرت کے بارے میں زیادہ گہری بصیرت کا مظاہرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ اضافی ہے۔ لہذا وہ خدا کے معاملے میں غائب ہو جاتا ہے کیونکہ خدا کے سامنے تو تمام واقعات ایک ہی عمل اور اک میں محض ہوتے ہیں۔“ (۶)

علامہ اقبال، ملا جلال الدین دوانی کے اس نظریہ زمان سے پوری طرح متفق دکھائی دیتے ہیں۔ وہ عراقی (محمود اشعری؟) کا اسی سے ملتا جلتا تصور زمان بیان کرتے ہوئے۔ (۷) اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ

۱۔ کشاف اصطلاحات فلسفہ، ص ۳۶۳

۲۔ عبدالسلام ہمدانی، مولانا سکھائے اسلام، حصہ دوم، ص ۳۸۷-۳۸۸

۳۔ عبداللہ سید، ڈاکٹر، مقالات و خطبات اقبال، ص ۹۳

۴۔ کشاف اصطلاحات فلسفہ، ص ۳۶۳

۵۔ ایضاً

۶۔ تجلید نگریات اسلام، ص ۹۵

۷۔ ایضاً، ص ۹۶

”زمان الہیہ وہ ہے جسے قرآن ”ام الکتاب“ کا نام سے بیان کرتا ہے، جس میں تمام تاریخ و معلول کے تانے بانے سے آزاد ایک برتر ابدی آن میں سرنگز ہے۔“ (۱)

اقبال اس زبان الہی کو زبانِ خالص کہتے ہیں۔ (۲) وہ اسے ”نامیاتی کل“ قرار دیتے ہیں ”اگر ہم اپنے شعوری تجربے کی رہنمائی کو قبول کرتے ہوئے انائے مطلق کو انائے متناہی پر قیاس کر لیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ خودی مطلق کا زمان ایک ایسا تغیر ہے جو بغیر تسلسل کے ہے یعنی یہ ایسا نامیاتی کل ہے جس میں خودی کی حقیقی حرکت کی وجہ سے جو ہر عکس ظاہر ہوتی ہے۔“ (۳)

اقبال اسی سلسلے میں مسلم فلاسفہ میرداماد اور ملا باقر کا حوالہ بھی دیتے ہوئے بتاتے ہیں کہ ان کا نظریہ زمان بھی اسی کے مماثل ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ نگوین کے ساتھ ہی وقت کی پیدائش بھی ہوتی ہے تاکہ ذاتِ باری تعالیٰ کے غیر متعین تخلیقی امکانات عالمِ شہود میں متحقق ہو سکیں:

”یہی میرداماد اور ملا باقر کے پیش نظر تھا جب وہ یہ کہتے ہیں کہ وقت عملِ تخلیق سے پیدا ہوتا ہے جس سے خودی مطلق اپنے لامتناہی اور غیر متعین تخلیقی امکانات کو جاتی ہے اور گویا ان کی پیدائش کرتی ہے۔“ (۳)

علامہ اقبال، ملا جلال الدین دوانی کے تصور سے پیدا ہونے والے تصورِ علمِ الہی سے ضرورتاً اتفاق کرتے ہیں، لہذا وہ کہتے ہیں:

”علم الہی کی وضاحت کے طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم کلی اور اک کا وہ واحد ناقابلِ تجزیہ عمل ہے جو ایک ابدی آن کی صورت میں اسے واقعات کے مخصوص نظام کی حیثیت سے آگاہ رکھتا ہے جلال الدین دوانی اور ہمارے زمانے میں پروفیسر رائس نے خدا کے علم کے بارے میں یہی تصور پیش کیا ہے۔“ (۵)

مگر چونکہ اقبال حقیقتِ مطلق کی فعالیت، آزاد تخلیقی ارادہ، تخلیقِ مسلسل اور کائنات کے مسلسل ارتقاء کے قائل ہیں جبکہ اس تصور سے ایک بے حرکت، متعین اور غیر ارتقاء پذیر کائنات کا تصور ابھرتا ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ کی آزاد فعلیت مفقود ہو جاتی ہے:

”اس سے ایک مکمل طے شدہ، منجمد، متعین مستقبل والی کائنات کا تصور ابھرتا ہے جس میں متعین واقعات کا نظم ناقابلِ تبدیل ہے اور جس نے تقدیرِ اعلیٰ کی طرح خدا کی تخلیقی فعالیت کی سمت کو ہمیشہ کے لیے متعین کر دیا ہے۔“ (۶)

لہذا، اقبال، دوانی کے تصورِ علم کے اس پہلو سے اتفاق نہیں کرتے۔ اقبال کے نزدیک تو ذاتِ باری تعالیٰ کی متعین

۱۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۹۶

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ ”اباب نمبر ۲ میں ”زمان کو مکان“ کے مباحث

۳۔ تجدیدِ فکریات اسلام، ص ۹۷

۴۔ ایضاً

۵۔ ایضاً، ص ۹۸

۶۔ ایضاً

خلیقی فعالیت اور متعین کائنات کے تصور سے زیادہ اور کوئی تصور قرآن نقطہ نگاہ سے متغایر نہیں:

”میرے ذہن کے مطابق قرآنی نقطہ نگاہ سے اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور مغایر نہیں کہ کائنات ایک پہلے سے طے شدہ منصوبے کی محض ایک زمانی تفصیل ہے۔ جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظر میں کائنات میں بڑھتے رہنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہ ایک نشو و ارتقا پذیر کائنات ہے نہ کہ ایک بنا بنا یا مصنوع جسے اس کے بنانے والے نے اپنے ہاتھوں سے تیار کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا ہو اور وہ اب مکان میں ایک مردہ مادی تو ہے تو اس کی صورت میں بکھرا پڑا ہے جس کا زمان سے کوئی تعلق نہیں اور اس لیے وہ عمل لاشے ہے۔“ (۱)

اقبال کے نزدیک، اگر جلال الدین دوانی کے تصور علم الہی کو کلی طور پر درست مانا جائے تو اس سے اللہ تعالیٰ فعال مایہ نہیں رہتا، اُس کی آزاد فعلیت ختم ہو جاتی ہے، اور کائنات ابد ایک معین اور مشخص نظام حوادث بن کر غیر ارتقاء پذیر ہو جاتی ہے:

”بلاشبہ خدا کے علم کو ایک منعکس کرنے والا آئینہ تصور کرنے سے ہم مستقل کے واقعات کے بارے میں خدا کے پہلے سے موجود علم کو محفوظ بنا سکتے ہیں مگر یہ لازمی بات ہے کہ ہم ایسا خدا کی آزادی کی قیمت پر ہی کر پا سکیں گے۔“ (۲)

اور اقبال خدا کی آزادی کسی قیمت پر قربان نہیں کر سکتے کیونکہ یہ قرآنی عقیدے کے خلاف ہے۔ اقبال تو باری تعالیٰ کی مشیت مطلقہ قدرت کاملہ، آزاد تخلیقی ارادہ، تخلیق مسلسل اور مسلسل ارتقاء پذیر کائنات کے قرآنی عقائد کے قائل ہیں۔ (۳) لہذا فرماتے ہیں:

”خدا کی حیات تخلیقی کے نامیاتی کل میں مستقل لازمی طور پر پہلے سے موجود ہوتا ہے مگر اس کی موجودگی ایک یقینی طور پر لگے بندے میں اور متعین نظام واقعات کی بجائے ایک کھلے ارکان کے طور پر ہوتی ہے۔“ (۴)

عراقی:

علامہ اقبال کے تصور حقیقت مطلق کے تعین میں اُن کا تصور زمان و مکان خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اقبال نے اپنے اس تصور کو مابعد الطبیعیات اور وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے دلیل کے طور پر استعمال کیا ہے۔ کانٹ نے اس خارجی زمان و مکان ہی کو تجربے کی واحد سطح سمجھا اور یوں سارے علم کو مظاہر یعنی اشیاء بظاہر تک محدود قرار دے کر، مابعد الطبیعیات کا انکار کر دیا، جو انکار وجود باری تعالیٰ پر منتج ہوا۔ اقبال زمان و مکان کے غیر معرضی ہونے پر متفق ہیں، لیکن اُن کے نزدیک یہ موضوعی زمان و مکان کی عام سطح ہی علم کی واحد سطح نہیں ہے۔ کیونکہ زمان و مکان کا مفہوم وجود کے فرقی

۱۔ تجرید نگریات اسلام، ص ۷۸

۲۔ ایضاً ص ۹۹

۳۔ دیکھیے مقالہ ذرا، باب نمبر ۲ میں ”صفات باری تعالیٰ“، ”جبر و قدر“ اور ”زمان و مکان“ کے مباحث

۴۔ تجرید نگریات اسلام، ص ۹۹

نیز دیکھیے مقالہ ذرا، باب نمبر ۲ میں ”جبر و قدر“ کے مباحث

مراحب سے بدلتا جاتا ہے۔ زمان و مکان جاہ، اٹل اور نہ بدلے جانے والے شہون یا جہات نہیں ہیں اگرچہ کائنات انہیں ایسا ہی سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمارا سارا علم انہیں قالب اور سانچوں میں ڈھلتا اور متعین ہوتا ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ شہون یا جہات خود ہم سے برتر یا فروتر ہستیوں کے تعلق سے نئے منہوم کی گنجائش رکھتے ہیں اور نتیجتاً تجربے کا ایک ایسا درجہ بھی ہو سکتا ہے جو زمان و مکان کی قید سے آزاد ہو۔ (۱)

اس بحث میں اپنے موقف کی حمایت میں اقبال جلال الدین دوائی، پروفیسر رائس، ابن عربی، میرداماد اور ملا باقر کے ساتھ ساتھ عراقی کے نظریات بھی پیش کرتے ہیں۔

اقبال نے اپنے خطبات میں متعدد مقامات پر عراقی کا حوالہ دیا ہے۔ انہوں نے تیسرے خطبے میں عراقی کے تصور زمان اور پانچویں خطبے میں تصور مکان پر روشنی ڈالی ہے۔ اس کے علاوہ ساتویں خطبے میں بھی اُن کے تصور زمان و مکان کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اقبال نے خطبات میں عراقی کے ان نظریات کو اُس کی کسی کتاب کے حوالے کے بغیر پیش کیا ہے۔ مگر معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے پیش نظر کتاب ”غایۃ الامکان فی دارِیۃ المکان“ تھی، کیونکہ انہوں نے عراقی کے بعینہ یہی خیالات، اورینٹل کانفرنس لاہور کے شعبہ عربی و فارسی کے اجلاس، منعقدہ ۱۹۲۸ء میں اپنے صدارتی خطبے میں بھی تصدیق پیش کی ہیں۔ (۲) یہاں اقبال نے اسی کتاب کو بنیاد بنایا ہے، مگر یہاں اقبال نے اس کے مصنف کے بارے میں شک کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حاکمی خلیفہ نے اس نام کے رسالے کو محمود اشنوی کی تصنیف بتایا ہے تاہم اقبال اس رائے کا بھی اظہار کرتے ہیں کہ ذاتی طور پر وہ اسے عراقی ہی کی تصنیف سمجھتے ہیں۔ (۳) جدید تحقیقات کی روشنی میں یہ بات سامنے آئی ہے کہ اس رسالے کا مصنف نہ تو عراقی ہے اور نہ ہی محمود اشنوی بلکہ عین القضاۃ بھدانی ہے۔ (۴)

بہر حال اقبال عراقی کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ:

”وہ خالص مادیت اور خالص روحانیت کے درمیان زمان کی لاتعداد انواع کا تصور پیش کرتا ہے جو مختلف خمیر و درجہات وجود کے لیے اضافی ہیں۔ تاہم گردشِ الافلاک سے پیدا ہونے والے کثیف اجسام کا وقت ماضی حال اور مستقبل میں قابلِ تقسیم ہوتا ہے۔ اس کی فطرت یوں ہے کہ جب تک ایک دن نہیں گزرتا دوسرا دن وجود میں نہیں آتا۔ غیر مادی وجود دن کا وقت بھی تسلسل میں ہوتا ہے مگر نفوسِ اجسام کا پورا ایک سال غیر مادی اجسام کے ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اس طرح جب غیر مادی اجسام کے درجہات میں آگے بڑھتے جائیں گے تو ہم زمانِ الٰہی کے درجے تک پہنچ جائیں گے جہاں زمانِ مرد کی خاصیت سے کثیف آزاد ہوتا ہے۔ نتیجتاً اس زمان میں تقسیم، تغیر اور تواتر طرز کی کوئی بھی

۱۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی مابعد الطبیعیات، ص ۲۹

۲۔ مقالات اقبال، ص ۳۲۹-۳۵۰

۳۔ ایضاً، ص ۳۳۹-۳۴۰

۴۔ امتیاز علی خاں عرشی مولانا، ”اقبال اور عراقی“، مشمول: نقوش اقبال نمبر ۷، ۱۹۷۷ء، ص ۱۲۶-۱۳۳

نیز دیکھیے ”اقبال“ چند نئے مباحث“، از ڈاکٹر حسین فراقی، ص ۸۵-۹۵

چیز موجود نہیں۔ یہ ابدیت کے تصور سے بھی بالا ہے کیونکہ اس کے ساتھ ابتدا و انتہا کے زمانی تصورات بھی منسلک نہیں کیے جاسکتے۔ خدا ایک ہی ناقابل تقسیم عمل اور اک میں تمام چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے۔ خدا کی اقلیت زمان کی اقلیت کے سبب نہیں بلکہ اس کے برعکس وقت کی اقلیت خدا کی اقلیت کی محتاج ہے۔ لہذا زمان الہیہ وہ ہے جسے قرآن ”ام الکتاب“ کے نام سے بیان کرتا ہے جس میں تمام تاریخ علت و معلول کے تانے بانے سے آزاد ایک برتر ابدی آن میں مرکب ہے۔“ (۱)

عراقی کے اس تصور سے اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

”خالص معروضی انداز فکر زمان کی ماست کو سمجھنے میں جڑی طور پر معادن ہو سکتا ہے۔ اس کا صحیح راستہ ہمارے شعوری تجربے کا محتاط نفسیاتی تجربہ ہے جو زمان کی مابیت کو مایاں کرنے کا واحد راستہ ہے۔“ (۲)

اقبال، عراقی کے اس نظریے سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ زمان ہستیوں کے فرقی مراتب کے مطابق ہوتا ہے اور ایک ہستی کے تجربے کی مختلف سطحوں پر زمان کی تعبیر مختلف ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا زمان ایک دائمی حال یعنی جادوئی آن موجود ہے۔ یوں اقبال زمان الہی تک اور پھر اس زمان سے ذات باری تعالیٰ کی لامحدود وقوت، تخلیق مسلسل ابدیت کے تصور تک پہنچتے ہیں۔

اقبال کے خیال میں عراقی کا یہ تصور ذات مطلق کے علم کو علم کل اور کامل بناتا ہے، یعنی ایک ناقابل تقسیم ادراک کی عمل کے ذریعے سے خدا تاریخ کے تمام واقعات کی ترتیب کو ابدی ”اب“ کی صورت میں دیکھتا ہے۔ اقبال یہ ماننے کو تیار ہیں کہ اس تصور میں سچائی کا ایک عنصر موجود ہے، مگر ان کے نزدیک یہ کائنات کو بند، مستقبل کو متعین اور واقعات کی ترتیب کو تمام تغیرات سے بالاتر بنا دیتا ہے۔ نتیجتاً یہ مقدر کے تصور کے بہت قریب آ جاتا ہے جس کے مطابق خدا کے تخلیقی عمل کی اطراف پہلے ہی سے طے شدہ ہیں۔ اقبال کی رائے میں خدائی علم کو زندہ تخلیقی عمل کے روپ میں دیکھنا چاہیے کیونکہ اگر ہم خدا کے علم کو وہ رنگ دیتے ہیں جو عراقی نے دیا تو اس کی حیثیت ایک آئینہ کی سی رہ جاتی ہے جو صرف اشیاء کو منفصل طریق سے منعکس کرتا ہے۔ اس طرح ہم یہ قیادت کر لیتے ہیں کہ خدا کو مستقبل کے واقعات کا علم ہے، لیکن ہم خدا کی آزادی کو ضرر پہنچانے کی غلطی کے مرکب ہوں گے۔ مستقبل یعنی خدا کی زندگی کے نامیاتی کل میں موجود ہے، لیکن کھلے امکان کے طور پر۔

اس طرح اقبال، عراقی کے تصور زمان کے اس پہلو سے قوت متفق ہیں کہ جس کے مطابق زمان ایز دی میں تاریخ کے تمام تر حالات و واقعات، علت و معلول کی قید سے آزاد ہو کر ایک ابدی لمحے میں سمٹ آتے ہیں، مگر اقبال کے نزدیک:

”اس سے ایک کھلے طے شدہ، مجملہ، متعین مستقل والی کائنات کا تصور ابھرتا ہے جس میں متعین واقعات کا علم ناقابل تبدیل ہے اور جس نے تقدیر اعلیٰ کی طرح خدا کی تخلیقی فعالیت کی سمت کو ہمیشہ کے لیے متعین کر دیا ہے۔“ (۳)

اور اقبال کے نزدیک یہ تصور قرآنی تھلہ لگا سے مغائر ہے۔ (۱) لہذا اُن کے لیے کس طور قابل قبول نہیں۔ (۲) اس طرح، ایک بار پھر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ حقیقت مطلق کے ضمن میں اقبال کے لیے ایسا کوئی تصور لائق التفات و قابل قبول نہیں جو قرآن سے مغائر اور اسلامی تعلیمات کے خلاف ہو۔ اگر وہ کسی مسلم مفکر یا صوفی کا کوئی نظریہ قبول کرتے ہیں تو اس کے بھی ہر پہلو کو قرآنی کسوٹی پر پرکھتے ہیں اور اگر اس کا کوئی پہلو بھی انہیں قرآنی تھلہ لگا سے متصادم دکھائی دیتا ہے تو وہ اُسے تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے رد کر دیتے ہیں۔ مسلم صوفیا و مفکرین کے ساتھ اقبال کا یہ رویہ ہے۔ تو مغربی مفکرین کا تو ذکر ہی کیا؟ (۳) یوں، ایم۔ ایس رشیدی کی کتاب "Iqbal's Concept of God" کا یہ نتیجہ تحقیق کہ اقبال نے اپنے تصور خدا کی بنیاد مغربی ذرائع پر رکھی ہے، (۴) لغو اور بے بنیاد قرار پاتا ہے۔

جس طرح اقبال عام خارجی زمان کو حصول علم کے لیے تجربے کی واحد سطح نہیں سمجھتے، اسی طرح اُن کے نزدیک ہمارے عام حواس کا آفریدیہ خارجی مکان بھی تجربے کی واحد سطح نہیں ہے۔ اس ضمن میں بھی وہ اپنے پانچویں خطبہ "اسلامی ثقافت کی روح" میں عراقی کے تصور مکان کا حوالہ پیش کرتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ عراقی کے خیال میں ذات باری تعالیٰ کے حوالے سے مکان کی ایک خاص قسم کا وجود قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیات سے واضح ہوتا ہے۔

”اَلَمْ نَرَاَنَّ اللّٰهَ يَنْفَخُ مَافِ السُّنُوبِ وَمَا فِى الْاَرْضِ مِمَّا يَكْمُؤُ مِنْ تُخُوٰى ثَلَاثَ اَيَّامٍ لَا يَرٰوْنَ مَا يَفْعَلُمْ وَلَا حَسْبُ لَآ هُوَ شَاوِسُهُمْ وَلَا اَدْنٰى مِنْ ذٰلِكَ وَلَا يَخْفٰوْ اِلَّا هُوَ مَغْفُومٌ اَمَّنْ مَّا كَانُوْا (۵۸:۷)

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ جانتا ہے کہ جو کچھ آسمانوں میں اور جو کچھ زمین میں پوشیدہ ہے۔ کوئی راز دارانہ گفتگو تم آدیموں میں ایسی نہیں ہو سکتی جس میں چوتھا وہ خود ہوا رد کوئی پانچ آدمیوں کی گفتگو ایسی ہوگی جس میں چھٹا وہ نہ ہو اور نہ کوئی اس سے کم کی اور نہ پادہ کی ایسی ہوگی جس میں وہ نہ ہو جہاں کہیں بھی وہ لوگ موجود ہوں۔

وَمَا يَكْمُؤُ فِى شَاۡءٍ وَمَا تَنَلُوْا مِنْهُ مِنْ قُوَّةٍ اَنْ لَا تَعْلَمُوْا مِنْ عَمَلٍ اِلَّا مَا عَلَّمَكُمْ شُهُوْا اِذْ تُبَيِّنُصُوْا فِىْهِ وَمَا يَغْرُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى الْاَرْضِ وَلَا فِى السَّمَآءِ وَلَا اَشْفَعُ مِنْ ذٰلِكَ وَلَا يَخْفٰوْ اِلَّا مَنۢ يَّكْبُتُ مُبِیْنٌ (۱۰۰:۶۱)

اور تم جس بھی حالت میں ہوتے ہو اور قرآن سے جو کچھ بھی پڑھ کر سناؤ ہو اور تم جو کچھ بھی کام کرتے ہو ہم تم کو دیکھ رہے ہیں، جب تم اس میں لگے ہوتے ہو اور ذرا بھر مجھ کوئی چیز یا اس سے بھی چھوٹی یا بڑی زمین اور آسمانوں میں ایسی موجود نہیں جو تیرے رب سے پوشیدہ ہو۔ سب کچھ اس کے سامنے کھلی کتاب کی طرح ہے۔

۱۔ تجرید فکریات اسلام، ص ۷۷

۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ باب نمبر ۲ میں "زمان و مکان" اور "جبر و قدر" کے مباحث

۳۔ دیکھیے مقالہ باب نمبر ۳ "اقبال اور مغربی فلاسفہ"

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (۵۰: ۱۶)

ہم نے انسان کو پیدا کیا اور ہم جانتے ہیں جو کچھ بھی اس کے غی میں آتا ہے اور ہم اس کی شرگ سے بھی زیادہ قریب ہیں۔ (۱)

اقبال بتاتے ہیں کہ عراقی کے نزدیک، ان آیات کی روشنی میں ذات باری تعالیٰ کو بھی مکان سے تعلق ہے لیکن

مکان سے اُس کا یہ تعلق اس قسم کا نہیں جس قسم کا انسانی زندگی کا ہوتا ہے۔ عراقی کے نزدیک:

”ہمیں یہ بات بالکل فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ قربت، اتصال اور باہمی انفعالات کے لفظ جن کا اطلاق مادی اجسام پر ہوتا ہے خدا ان سے بے نیاز ہے۔ الٰہی زندگی اسی طرز پر کل کائنات سے تعلق رکھتی ہے جیسا کہ روح کا جسم سے ہوتا ہے۔۔۔ روح تو جسم کے اندر قید ہے اور نہ اس سے باہر ہے۔ نہ اس سے متصل ہے نہ منفصل۔ مگر اس کا جسم کے روئیں سے تعلق حقیقی ہے۔ اور اس تعلق کا جاننا بالکل ممکن نہیں۔ سوائے کسی ایسے مکان کے تصور کے حوالے سے جو روح کی لطافت سے مناسبت رکھتا ہو۔ حیات خداوندی کے حوالے سے مکان کے وجود کا انکار ممکن نہیں، صرف اس مکان کی نوعیت کا تعین کامل احتیاط سے کرنا چاہیے تاکہ خدا کی مطلقیت کا اظہار و اثبات درست طور پر ہو۔“ (۲)

اقبال، عراقی کے تصور پر مکان پر روشنی ڈالتے ہوئے مزید لکھتے ہیں کہ عراقی نے مکان کی تین قسمیں بیان کی ہیں

۱۔ مادی اجسام کا مکان

۲۔ غیر مادی اشیاء کا مکان

۳۔ خدا کا مکان

اُس کے نے مادی اجسام کے مکان کو بھی تین حصوں میں تقسیم کیا ہے

الف۔ کثیف اجسام کا مکان:

اس قسم کے مکان میں حرکت شامل ہوتی ہے کیونکہ اس میں اجسام اپنی اپنی جگہ گھیرتے اور قفل مکان میں مزاحم ہوتے ہیں۔

ب۔ لطیف اجسام کا مکان:

اس مکان میں لطیف اجسام جیسے ہوا اور آواز وغیرہ ایک دوسرے کے راستے میں مزاحمت پیدا کرتے ہیں۔ اگرچہ ان لطیف اجسام کی حرکت کو وقت کے پیمانوں سے ناپا جاتا ہے تاہم ان کا وقت کثیف اجسام کے وقت سے مختلف ہوتا ہے۔ ثوب میں ہوا داخل کرنے کے لیے ثوب کی پہلی ہوا کو خارج کرنا ضروری ہوتا ہے۔ کثیف اجسام کے مقابلے میں آواز کی لہروں کا وقت عملی طور پر کچھ بھی نہیں۔

ج۔ روشنی کا مکان:

روشنی یا نور کا مکان ہوا اور آواز کے مکان سے مختلف ہوتا ہے۔ کیونکہ ہوا کے مکان سے روشنی کا مکان زیادہ لطیف

ہوتا ہے۔ جیسے کمرے میں موم بتی کی روشنی جو کمرے میں موجود ہوا کو خارج کیے بغیر تمام اطراف میں پھیل جاتی ہے۔ روحانی مشاہدات یا خالصتا عقلی تجربے کے بغیر ہم مکان کی ان قسموں کو ایک دوسرے سے ممتاز نہیں کر سکتے۔ عالم طبیعی کی اشیاء کے اُسکے کو بیان کر چکنے کے بعد عرّاقی غیر مادی اشیاء مثلاً فرشتوں وغیرہ کے مختلف گروہوں کی بڑی بڑی قسموں کو مختصر طور پر بیان کرتا ہے۔ آخر کار ہم مکانِ ایزدی تک پہنچ جاتے ہیں۔ مکانِ الٰہی مکمل طور پر ابعاد سے آزاد ہوتا ہے۔ وہاں جہت کا کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ (۱)

اقبال، عراقی کی اس سہی کے معترف ہیں کیونکہ وہ انہیں مکان کے حرکی تصور تک پہنچنے میں کوشاں دکھائی دیتا ہے ”نظریوں آتا ہے کہ ہم طور پر اس کا ذہن اس کوشش میں تھا کہ وہ مکان کے لامتناہی تصور تک رسائی حاصل کرے۔“ (۲)

لیکن اقبال سمجھتے ہیں کہ عراقی اس تصور کے مضمرات کو پوری طرح گرفت میں لانے سے قاصر رہا کیونکہ ایک تو وہ ریاضی دان نہ تھا اور دوسرا وہ ارسطو کے ساکن کائنات کے نظریے کے زیر اثر تھا۔ وہ زمان کی ماہیت کے بارے میں بھی زیادہ بصیرت نہ رکھتا تھا لہذا یہ نہ جان سکا کہ مکان کے مقابلے میں زمان زیادہ اساسی حقیقت ہے۔ (۳) وہ ارسطو کے زیر اثر زمانِ ایزدی کو ہر قسم کے تغیر و تبدل سے عاری سمجھتا رہا اور زمانِ ایزدی اور زمانِ مسلسل کے باہمی تعلق کو نہ پاسنے کے باعث حقیقتِ مطلق کے مسلسل عملِ تخلیق اور ارتقاء پذیر متحرک کائنات کے اسلامی تصور تک رسائی حاصل نہ کر سکا۔

”اس میں کوئی شک نہیں کہ عراقی کے ذہن نے درست سمت میں سفر کیا۔ مگر اس کے ارسطوی تحضبات اور نفسیاتی تجربے کی اہلیت کے فقدان کی وجہ سے اس کے ذہن کی ترقی رک گئی۔ اس کا یہ تصور کہ زمان الٰہی حرکت سے یکسر عاری ہے اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ وہ شعوری تجربے کی پوری صلاحیت نہیں رکھتا تھا۔ اس تصور کی بنیاد پر وہ زمانِ الٰہی اور زمانِ مسلسل میں تعلق کی نوعیت کو دریافت نہیں کر سکتا تھا۔ اور نہ ہی اس حقیقت کو پاسکتا تھا کہ مسلسل تخلیقِ اسلامی تصور کا لازمہ ہے، جس کا مطلب ایک ہر لمحہ نشو و نما پاتی ہوئی کائنات ہے۔“ (۴)

اس طرح پھر یہی حقیقت سامنے آتی ہے کہ اقبال اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق کے ضمن کوئی ایسا نظریہ تسلیم نہیں کرتے جو اسلامی تصورات کے منافی ہو۔ لہذا وہ زمان کے ایسے نظریے کو درست نہیں مانتے جو تغیر کو غیر حقیقی بنا دے۔ اُن کے نزدیک زمانِ الٰہی، زمانِ خالص ہے جس میں تخلیق و مکوین کا عمل مسلسل جاری ہے اور جس کی بنا پر یہ کائنات متحرک اور مسلسل ارتقاء پذیر ہے۔ یہی قرآنی اور اسلامی تصور ہے اور اقبال اسی کے مؤید ہیں۔



۱۔ تجدیدِ فکر یا ست اسلام، ص ۱۶۵۔ ۱۶۶

۲۔ ایضاً ص ۱۶۶۔ ۱۶۷

۳۔ ایضاً ص ۱۶۷

۴۔ ایضاً

باب پنجم

اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق

اور

عصرِ حاضر

اقبال کا تصور حقیقت مطلق اور عصر حاضر

عصر حاضر سائنس کی ترقی اور عروج کا زمانہ ہے اور اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مصداق سائنس اپنے ارتقاء کے ساتھ بڑی سرعت سے حقیقت مطلق کی طرف بڑھ رہی ہے۔ موجودہ دور میں بہت سوں کے لیے خدا ایک ”سکوتِ عاقل“، ”آفاقی حسن“ اور ایک ”ابدی اکائی“ کا نام ہے۔ اسے کائنات کی روح کی حیثیت دی جاتی ہے نیز اسے ایک روحانی موجود، خالق، قوتِ باطم اور قوتِ کاملہ کی حیثیت بھی دی جاتی ہے کہ جو ہمارے اخلاقی، مذہبی اور جمالیاتی تصورات کے نکتہ کا سبب بنتی ہے۔ آج سائنسی حقائق خدا کے وجود کی تصدیق کرتے ہوئے، خدا کے عقیدہ کے لیے خالص عقلی بنیاد فراہم کر رہے ہیں۔ مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جدید سائنس نے اپنے ارتقاء کے سفر میں انسان کے لیے بے شمار مادی مسائل پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ نہایت سنگین قسم کے ذہنی اور روحانی مسائل بھی پیدا کیے ہیں۔ سائنس کی مادیت (Materialism) نے کئی لوگوں کو مابعد الطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کے حوالے سے تشکیک میں مبتلا کر کے الحاد اور لاادریت کے دوازے بھی کھولے ہیں۔ جدید سائنس کے ظہور کے بعد اکثر اہل علم کے درمیان یہ رواج ساہن گیا کہ کائنات کی تعبیر خدا کے بغیر کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ فلسفہ، سائنس اور نفسیات کے میدانوں میں ہر معاملے کی ایسی توضیح پیش کرنے کی کوشش کی گئی کہ جس سے یہ ثابت ہو کہ اس کائنات کے پیچھے کوئی ذہن یا شعور کا رفرمانہ نہیں۔

سائنس اور مذہب کا روایتی ٹکراؤ خاص طور پر اٹھارہویں اور انیسویں صدی کی پیداوار ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جبکہ جدید سائنس کا ظہور ہوا۔ سائنسی دریافتوں کے سامنے آنے کے بعد بہت سے لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اب خدا کو ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔ خدا کو ماننے کی ایک بہت بڑی وجہ، دوسری دجھوں کے ساتھ، یہ تھی کہ اس کو مانے بغیر کائنات کی توجیہ نہیں بنتی۔ مخالفین مذہب نے کہا کہ اب اس مقصد کے لیے ہم کو خدائی مفروضے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ جدید سائنسی تحقیقات کی روشنی میں ہم آسانی کے ساتھ پوری کائنات کی اس طرح تشریح کر سکتے ہیں کہ کسی بھی مرحلے میں خدا کو ماننے کی کوئی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔ اس طرح خدا کا خیال ان کی نظر میں ایک بے ضرورت چیز بن گیا اور جو خیال بے ضرورت ہو جائے اس کا بے بنیاد ہونا لازمی ہے۔

سائنس کی وہ کیا دریافت تھی جس میں لوگوں کو نظر آیا کہ اب خدا کی ضرورت ختم ہو گئی ہے۔ وہ خاص طور پر یہ تھا کہ سائنس نے معلوم کیا کہ کائنات کچھ خاص قوانینِ فطرت کے تابع ہے۔

قدیم زمانے کا انسان سادہ طور پر یہ سمجھتا تھا کہ دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے اس کا کرنے والا خدا ہے۔ مگر جدید ذرائع اور جدید طرزِ تحقیق کی روشنی میں دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ ہر واقعہ کے پیچھے ایک ایسا سبب موجود ہے جس کو کچھ پرہیزگار کے معلوم کیا

جاسکتا ہے۔ مثلاً نیوٹن کے مشاہدے میں نظر آیا کہ آسمان کے تمام ستارے اور سیارے کچھ نا قابل تغیر قوانین میں بندھے ہوئے ہیں اور انھیں کے تحت حرکت کرتے ہیں۔ (۱)

نیوٹن کی میکانیات کا ایک مسئلہ یہ تھا کہ اگر کسی شے کی موجودہ حالت معلوم ہو تو اس کی سابقہ یا آئندہ حالت قطعی طور پر متعین ہو جائے گی اور محض قوانین حرکت کی بنا پر علم ریاضی کی مدد سے ازل سے اب تک اس کی تمام حالتوں کی پیش بندی کی جاسکے گی۔ میکانکس کا یہی مسئلہ تھا جو مادہ پرستوں کے لیے حکم فیصل کا کام دیتا تھا اور جس کی بنا پر وہ کسی خالق کے تصور کو غیر ضروری قرار دیتے تھے۔ کیونکہ ان کے نزدیک کائنات کی ہر حالت، ہر لمحہ متعین ہے اور وہ اس کے مطابق خود بخود تشکیل پاتی چلی جا رہی ہے۔

فطرت کے باقاعدہ قانون کی حیثیت سے یہ اصول تھیل (Law of causation) مسئلہ طور پر سترھویں صدی میں مان لیا گیا، وہ عظیم صدی جو گلیلیو (۱۶۴۲-۱۶۴۲) اور نیوٹن (۱۶۴۲-۱۶۴۲) کی صدی کہی جاتی ہے اس سے پہلے دھار ستارے (comets) کے ظہور کو بادشاہت کا خاتمہ یا کسی بڑے آدمی کی موت کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ مگر اس صدی میں تجاذب کے آفاقی قانون کے تحت اس کی توجیہ معلوم کر لی گئی۔ اور نیوٹن نے لکھا: ”اسی طرح قدرت کے دوسرے واقعات بھی میکانگی اصولوں (mechanical principles) کے تحت معلوم کر لیے جائیں گے۔“

اس طرح ایک زبردست تحریک اٹھ کھڑی ہوئی جس کا مقصد عالم مادی کو ایک مشین ثابت کرنا تھا یہ تحریک انیسویں صدی کے نصف آخر میں اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔ (۲) اور انکار خدا پر منتج ہوئی۔ اس طرز فکر کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں:

”جب نیوٹن نے سترھویں صدی کے آخر میں قانون تجاذب کا انکشاف کیا اور علم حرکت کی تدوین کی تو ان قوانین کا اطلاق نہ صرف روئے زمین پر پیش آنے والے واقعات پر کیا گیا بلکہ نظام شمسی کے ستاروں اور دوسرے مظاہر پر بھی اس کو وسعت دی گئی۔ اور مشہور فرانسیسی ریاضی دان لاپلاس نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اس کائنات کی میکانکس ایک ہی ہو سکتی ہے اور اس میکانکس کو نیوٹن نے دریافت کر لیا ہے۔ اسکا مطلب یہ لیا گیا کہ اب اس سے آگے کسی اور کے لیے کچھ کرنا پاتی نہیں ہے۔ انیسویں صدی میں اس میکانکس کی جڑیں اس قدر مضبوط اور وسیع ہو گئیں کہ نہ صرف طبیعی علوم میں بلکہ حیاتیاتی علوم میں بھی ان کا اطلاق کرنے کی کوشش کی جانے لگی۔ علوم فکیلیات، طبیعیات، کیمیا اور حیاتیات میں اس غیر معمولی ترقی کی وجہ سے مادہ اور ہریت کو زبردست تقویت پہنچی اور ظاہر میں لوگوں نے یہ سمجھنا شروع کیا کہ سائنس نے مذہب کی بنیادیں کھوکھلی کر دی ہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کائنات میں شروع سے آخر تک علت و معلول کا ایک سلسلہ کارفرما ہے جس کی بنا پر اس کی تخلیق بھی ہوئی اور تشکیل بھی ہو رہی ہے۔ نہ کسی خالق کی ضرورت ہے نہ قیوم کی۔“ (۳)

۱۔ وحید الدین خاں، مولانا اسلام اور عصر حاضر، لاہور، دارالاندکیر، ۲۰۰۳ء، ص ۱۳-۱۲

۲۔ وحید الدین خاں، مولانا عقلیات اسلام، لاہور، دارالاندکیر، ۲۰۰۳ء، ص ۱۱۲-۱۱۳

۳۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۱۸۱-۱۸۲

اسی طرح ڈارون کی تحقیق نے بتایا کہ انسان کسی خاص تخلیق حکم کے تحت وجود میں نہیں آیا بلکہ ابتدائی زمانے کے کیڑے مکوڑے عام مادی قوانین کے تحت ترقی کرتے کرتے انسان بن گئے ہیں۔ اس طرح مطالعہ اور تجربے کے بعد زمین سے لے کر آسمان تک سارے واقعات ایک معلوم نظام کے تحت ظاہر ہوتے ہوئے نظر آئے۔ جس کو قانون فطرت (Law of Nature) کا نام دیا گیا۔ قانون فطرت کا یہ عمل اس درجہ مؤثر تھا کہ اس کے بارے میں پیشگی خبر دی جاسکتی تھی۔

اس دریافت کا مطلب یہ تھا کہ جس کائنات کو ہم سمجھتے تھے کہ وہاں خدا کی کارفرمائی ہے جو کچھ مادی اور طبیعیاتی قوانین کی کارفرمایوں کے تابع تھی جب ان قوانین کو استعمال کیا گیا اور اس کے کچھ نتائج بھی برآمد ہوئے تو انسان کا یقین اور زیادہ بڑھ گیا جرمن فلسفی کانٹ نے کہا ”مجھے مادہ مہیا کرو میں تم کو بتا دوں گا کہ دنیا اس مادے سے کس طرح بنائی جاتی ہے“ ہیکل (Haeckel) نے دعویٰ کیا کہ پانی، کیسیاوی اجزاء اور وقت ملے تو وہ ایک انسان کی تخلیق کر سکتا ہے۔ منٹے نے اعلان کر دیا کہ ”اب خدا مر چکا ہے“۔ اس طرح یہ یقین کر لیا گیا کہ اس کائنات کا خالق اور مالک کوئی زندہ اور صاحب ذہن و ارادہ ہستی نہیں ہے بلکہ کائنات از اول تا آخر ایک مادی کائنات ہے۔ کائنات کی ساری حرکتیں اور اس کے تمام مظاہر خواہ وہ ذی روح اشیاء سے متعلق ہوں یا بے روح اشیاء کے بارے میں ہوں۔ اندھے مادی عمل کے سوا اور کچھ نہیں۔ سائنس نے جس دنیا کو دریافت کیا اس میں کہیں اس خدا کی کارفرمائی نظر نہیں آتی تھی جو تمام مذاہب کی بنیاد ہے۔ پھر خدا کو مانا جائے۔ تو کس لیے مانا جائے۔

اگرچہ اس دریافت کے ابتدائی تمام بیرو خدا کو ماننے والے لوگ تھے مگر دوسرے لوگوں کے سامنے جب یہ تحقیق آئی تو انہوں نے پایا کہ اس دریافت نے سرے سے خدا کے وجود ہی کو بے معنی ثابت کر دیا ہے۔ کیونکہ واقعات کی توجیہ کے لیے جب خود مادی دنیا کے اندر اسباب و قوانین مل رہے ہوں تو پھر اس کے لیے مادی دنیا سے باہر ایک خدا کو فرض کرنے کی کیا ضرورت۔

انہوں نے کہا کہ جب تک دور بین نہیں بنی تھی اور ریاضیات نے ترقی نہیں کی تھی اس وقت انسان نہیں جان سکتا تھا کہ سورج کیسے نکلتا ہے اور کیسے ڈوبتا ہے۔ چنانچہ اپنی لاعلمی کی وجہ سے اس نے یہ فرض کر لیا کہ کوئی خدائی طاقت ہے جو ایسا کرتی ہے۔ مگر اب فلکیات کے مطالعہ سے ثابت ہو گیا ہے کہ جذب و کشش کا ایک عالمی نظام ہے جس کے تحت سورج، چاند اور تمام ستارے اور سیارے حرکت کر رہے ہیں۔ اس لیے اب خدا کو ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اسی طرح وہ تمام چیزیں جن کے متعلق پہلے سمجھا جاتا تھا کہ ان کے پیچھے کوئی ان دیکھی طاقت کام کر رہی ہے، وہ سب جدید مطالعہ کے بعد ہماری جانی پہچانی فطری طاقتوں کے عمل اور رد عمل کا نتیجہ نظر آئیں۔ گویا واقعہ کے فطری اسباب معلوم ہونے کے بعد وہ ضرورت آپ سے آپ ختم ہو گئی جس کے لیے پہلے لوگوں نے ایک خدا یا فوق الفطری طاقت کا وجود فرض کر لیا تھا۔ اگر قوس قزح گرتی

جاسکتا ہے۔ مثلاً نیوٹن کے مشاہدے میں نظر آیا کہ آسمان کے تمام ستارے اور سیارے کچھ ناقابلِ تغیر قوانین میں بندھے ہوئے ہیں اور انھیں کے تحت حرکت کرتے ہیں۔ (۱)

نیوٹن کی میکانیات کا ایک مسئلہ یہ تھا کہ اگر کسی شے کی موجودہ حالت معلوم ہو تو اس کی سابقہ یا آئندہ حالت قطعی طور پر متعین ہو جائے گی اور محض قوانین حرکت کی بنا پر علم ریاضی کی مدد سے ازل سے اب تک اس کی تمام حالتوں کی پیش بندی کی جاسکے گی۔ میکینکس کا یہی مسئلہ جو مادہ پرستوں کے لیے حکمِ فصل کا کام دیتا تھا اور جس کی بنا پر وہ کسی خالق کے تصور کو غیر ضروری قرار دیتے تھے۔ کیونکہ ان کے نزدیک کائنات کی ہر حالت، ہر لمحہ متعین ہے اور وہ اس کے مطابق خود بخود تشکیل پاتی چلی جا رہی ہے۔

فطرت کے باقاعدہ قانون کی حیثیت سے یہ اصولِ تھکیل (Law of causation) مسئلہ طور پر سترھویں صدی میں مان لیا گیا، وہ عظیم صدی جو گلیلیو (۱۶۴۲-۱۶۴۲) اور نیوٹن (۱۶۴۲-۱۶۴۲) کی صدی کہی جاتی ہے اس سے پہلے ہمدار ستارے (comets) کے ظہور کو بادشاہت کا خاتمہ یا کسی بڑے آدمی کی موت کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ مگر اس صدی میں تجاذب کے آفاقی قانون کے تحت اس کی توجیہ معلوم کر لی گئی۔ اور نیوٹن نے لکھا: ”اسی طرح قدرت کے دوسرے واقعات بھی میکانی اصولوں (mechanical principles) کے تحت معلوم کر لیے جائیں گے۔“

اس طرح ایک زبردست تحریک اٹھ کھڑی ہوئی جس کا مقصد عالمِ مادی کو ایک مشین ثابت کرنا تھا یہ تحریک انیسویں صدی کے نصفِ آخر میں اپنی انتہا کو پہنچی گئی۔ (۲) اور انکارِ خدا پر منتج ہوئی۔ اس طرزِ فکر کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں:

”جب نیوٹن نے سترھویں صدی کے آخر میں قانونِ تجاذب کا انکشاف کیا اور علمِ حرکت کی تدوین کی تو ان قوانین کا اطلاق نہ صرف روئے زمین پر پیش آنے والے واقعات پر کیا گیا بلکہ نظامِ شمسی کے سیاروں اور دوسرے مظاہر پر بھی اس کو وسعت دی گئی۔ اور مشہور فرانسیسی ریاضی دان لاپلاس نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اس کائنات کی میکینکس ایک ہی ہو سکتی ہے اور اس میکینکس کو نیوٹن نے دریافت کر لیا ہے۔ اسکا مطلب یہ لیا گیا کہ اب اس سے آگے کسی اور کے لیے کچھ کرنا باقی نہیں ہے۔ انیسویں صدی میں اس میکینکس کی جڑیں اس قدر مضبوط اور وسیع ہو گئیں کہ نہ صرف طبیعی علوم میں بلکہ حیاتیاتی علوم میں بھی ان کا اطلاق کرنے کی کوشش کی جانے لگی۔ علومِ عقلیات، طبیعیات، کیمیا اور حیاتیات میں اس غیر معمولی ترقی کی وجہ سے مادیت اور دہریت کو زبردست تقویت پہنچی اور ظاہر میں لوگوں نے یہ سمجھنا شروع کیا کہ سائنس نے مذہب کی بنیادیں کھوکھلی کر دی ہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کائنات میں شروع سے آفریقہ علت و معلول کا ایک سلسلہ کارفرما ہے جس کی بنا پر اس کی تخلیق بھی ہوئی اور تشکیل بھی ہو رہی ہے۔ نہ کسی خالق کی ضرورت ہے نہ قیوم کی۔“ (۳)

۱۔ وحید الدین خاں، مولانا، اسلام اور عصرِ حاضر، لاہور، دارالحدیث کیر، ۲۰۰۳ء، ص ۱۳-۱۴

۲۔ وحید الدین خاں، مولانا، عقلیاتِ اسلام، لاہور، دارالحدیث کیر، ۲۰۰۳ء، ص ۱۱۲-۱۱۳

۳۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۱۸۱-۱۸۲

اسی طرح ڈارون کی تحقیق نے بتایا کہ انسان کسی خاص تخلیق حکم کے تحت وجود میں نہیں آیا بلکہ ابتدائی زمانے کے کبڑے کوڑے عام مادی قوانین کے تحت ترقی کرتے کرتے انسان بن گئے ہیں۔ اس طرح مطالعہ اور تجربے کے بعد زمین سے لے کر آسمان تک سارے واقعات ایک معلوم نظام کے تحت ظاہر ہوتے ہوئے نظر آئے۔ جس کو قانون فطرت (Law of Nature) کا نام دیا گیا۔ قانون فطرت کا یہ عمل اس درجہ مؤثر تھا کہ اس کے بارے میں پیشگی خبر دی جاسکتی تھی۔

اس دریافت کا مطلب یہ تھا کہ جس کائنات کو ہم سمجھتے تھے کہ وہاں خدا کی کارفرمائی ہے جو کچھ مادی اور طبیعیاتی قوانین کی کارفرمائیوں کے تابع تھی جب ان قوانین کو استعمال کیا گیا اور اس کے کچھ نتائج بھی برآمد ہوئے تو انسان کا یقین اور زیادہ بڑھ گیا جرمن فلسفی کانٹ نے کہا ”مجھے مادہ مہیا کرو میں تم کو بتا دوں گا کہ دنیا اس مادے سے کس طرح بنائی جاتی ہے“ ہیکل (Haeckel) نے دعویٰ کیا کہ پانی، کیسایوی اجزاء اور وقت ملے تو وہ ایک انسان کی تخلیق کر سکتا ہے۔ بیٹے نے اعلان کر دیا کہ ”اب خدا مر چکا ہے“۔ اس طرح یہ یقین کر لیا گیا کہ اس کائنات کا خالق اور مالک کوئی زندہ اور صاحب ذہن واردہ ہستی نہیں ہے بلکہ کائنات از اول تا آخر ایک مادی کائنات ہے۔ کائنات کی ساری حرکتیں اور اس کے تمام مظاہر خواہ وہ ذی روح اشیاء سے متعلق ہوں یا بے روح اشیاء کے بارے میں ہوں۔ اندھے مادی عمل کے سوا اور کچھ نہیں۔ سائنس نے جس دنیا کو دریافت کیا اس میں کہیں اس خدا کی کارفرمائی نظر نہیں آتی تھی جو تمام مذاہب کی بنیاد ہے۔ پھر خدا کو مانا جائے۔ تو کس لیے مانا جائے۔

اگرچہ اس دریافت کے ابتدائی تمام ہیرو خدا کو ماننے والے لوگ تھے مگر دوسرے لوگوں کے سامنے جب یہ تحقیق آئی تو انھوں نے پایا کہ اس دریافت نے سرے سے خدا کے وجود ہی کو بے معنی ثابت کر دیا ہے۔ کیونکہ واقعات کی توجہ کے لیے جب خود مادی دنیا کے اندر اسباب و قوانین مل رہے ہوں تو پھر اس کے لیے مادی دنیا سے باہر ایک خدا کو فرض کرنے کی کیا ضرورت۔

انھوں نے کہا کہ جب تک دور بین نہیں بنی تھی اور ریاضیات نے ترقی نہیں کی تھی اس وقت انسان نہیں جان سکتا تھا کہ سورج کیسے نکلتا ہے اور کیسے ڈوبتا ہے۔ چنانچہ اپنی لاعلمی کی وجہ سے اس نے یہ فرض کر لیا کہ کوئی خدائی طاقت ہے جو ایسا کرتی ہے۔ مگر اب فلکیات کے مطالعہ سے ثابت ہو گیا ہے کہ جذب و کشش کا ایک عالمی نظام ہے جس کے تحت سورج، چاند اور تمام ستارے اور سیارے حرکت کر رہے ہیں۔ اس لیے اب خدا کو ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اسی طرح وہ تمام چیزیں جن کے متعلق پہلے سمجھا جاتا تھا کہ ان کے پیچھے کوئی ان دیکھی طاقت کام کر رہی ہے، وہ سب جدید مطالعہ کے بعد ہماری جانی پہچانی فطری طاقتوں کے عمل اور رد عمل کا نتیجہ نظر آئیں۔ گویا واقعہ کے فطری اسباب معلوم ہونے کے بعد وہ ضرورت آپ سے آپ ختم ہو گئی جس کے لیے پہلے لوگوں نے ایک خدایا مافوق الفطری طاقت کا وجود فرض کر لیا تھا۔ اگر تو س قزح گر تھی

ہوئی بارش پر سورج کی شعاعوں کے انعطاف (Refraction) سے پیدا ہوتی ہے تو یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ وہ آسمان کے اوپر خدا کا نشان ہے۔ یکے اس قسم کے واقعات پیش کرتا ہوا کسی قدر یقین کے ساتھ کہتا ہے:

If events are due to natural cause, they are not

due to supernatural causes.

یعنی واقعات اگر فطری اسباب کے تحت صادر ہوتے ہیں تو وہ مافوق الفطرت اسباب کے پیدا کیے ہوئے نہیں ہو سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ جب واقعات کے پیچھے مافوق الفطری اسباب موجود نہ ہوں تو کسی مافوق الفطرت ہستی کے وجود پر کیسے یقین کیا جاسکتا ہے۔ (۱)

لہذا سائنس کی یہ مادیت (Materialism) اپنے مختلف مدارس فکر کے ساتھ، اس نقطہ نظر کی حامی رہی ہے کہ اس عالم میں جو کچھ ہے، وہ سب کا سب مادی ہے اور مادہ کے باہر اس کا کوئی وجود نہیں۔ اس نظریہ کا دعویٰ ہے کہ یہاں صرف ایک حقیقت ہے اور وہ مادہ ہے۔ حتیٰ کہ خود انسان بھی، معروف عقیدہ کے مطابق دو چیزوں۔ جسم اور روح۔ کا مجموعہ نہیں۔ بلکہ بنیادی طور پر وہ صرف ایک ہی حقیقت رکھتا ہے اور وہ اس کا مادی جسم ہے۔

اس طرح میٹر یلزم نے انکار خدا کے لیے فکری زمین مہیا کرنے کا کام انجام دیا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک حسی دنیا سے باہر کسی چیز کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔

پچھلی صدی میں جدید طبیعی سائنسوں کے وجود میں آنے کے بعد اس نقطہ نظر نے مزید وسعت اختیار کی۔ اب سائنس کے تشریحی علم کے طور پر سائنٹیفک میٹر یلزم پیدا ہوا۔ علم طبقات الارض اور حیاتیاتی ارتقاء کے نظریہ میں لوگوں نے اس کی زبردست تصدیق پائی۔ عام طور پر تسلیم کر لیا گیا کہ زندگی اور داغ بے جان مادہ ہی کی ترقی یافتہ شکلیں ہیں۔ فزیالوجی کی ترقیات نے اس کو مزید مستحکم کیا۔ کیونکہ اس کے مطالعہ سے ثابت ہوا کہ ذہنی زندگی اور اس کی وسعت کا انحصار داغ (Brain) کی جسامت پر ہے۔ اگرچہ اس کے بڑے بڑے وکیل مثلاً کارل واٹ (م۔ ۱۸۹۵) اور لڈوک بشنر (م۔ ۱۸۹۹) واضح طور پر ثابت نہ کر سکے کہ داغ کی واقعی حقیقت کیا ہے، تاہم جدید طبیعی دریافتوں کے بعد عام طور پر سمجھ لیا گیا کہ سائنس نے میٹر یلزم کے حق میں اپنا فیصلہ دے دیا ہے۔ سترھویں صدی سے شروع ہو کر انیسویں صدی کے آخر تک یہ کہا جاتا رہا کہ میٹر یلزم جدید علمی دنیا کی فاتح ہے اور اب علمی اور منطقی طور پر مذہب کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔

فکری طور پر اس میٹر یلزم کے دو رخ تھے۔ ایک یہ کہ کائنات سر تا سر ایک مادی وجود ہے، اس لیے یہاں کسی غیر مادی ہستی (مثلاً خدا) کو ماننے کا کوئی سوال نہیں۔ دوسرے یہ کہ یہاں جو واقعات ہو رہے ہیں، ان کے پیچھے معلوم مادی

اسباب ہیں، اس لیے کسی رب اور قیوم کو ماننے کی کیا ضرورت۔ میٹرلزم کا پہلا پہلو خدا کے وجود کا انکار کر رہا ہے۔ دوسرا پہلو خدا کے وجود کو ناممکن تو نہیں بتاتا، البتہ اس کے مطابق ابتدائی پیدائش کے بعد اس نظام کائنات کو خدا کی کوئی ضرورت نہیں۔ والٹر (۱۶۹۳-۱۷۷۸) کے الفاظ میں اگر خدا ہے تو ہماری دنیا سے اس کو وہی تعلق ہے جو ایک گھڑی سے اس کے ابتدائی بنانے والے کو۔ تاہم ہیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) نے اس ”بے جان اور بے کار“ خدا کو بھی ماننے سے انکار کر دیا۔ کیونکہ اس نے ”گھڑیاں بننے ہوئے دیکھیں تھیں مگر دنیا میں بنی ہوئی نہیں دیکھیں“۔ (۱) انہی خطوط پر آگے بڑھتے ہوئے کانٹ نے مابعد الطبیعیات کو ناممکن قرار دیا۔ لہذا جو لین بکسلے لکھتا ہے

”جس طرح اہم کے ٹوٹنے سے مادہ کے پارے میں انسان کے پچھلے تمام تصورات ختم ہو گئے، اس طرح پچھلی صدی

میں علم کی جو ترقی ہوئی ہے، وہ بھی ایک قسم کا علمی دھماکہ (Knowledge Explosion) ہے، جس کے بعد خدا

اور مذہب کے متعلق تمام پرانے خیالات بھک سے اڑ گئے ہیں۔“ (۲)

آگست کا مٹے (August Comte) جو انیسویں صدی کے نصف اول کا فرانسیسی مفکر ہے، اس کے نزدیک

انسان کی فکری ارتقاء کی تاریخ تین مرحلوں میں تقسیم ہے، پہلا مرحلہ الہیاتی مرحلہ (Theological Stage) ہے، جبکہ

واقعات عالم کی توجیہ خدا کی طاقتوں کے حوالے سے کی جاتی ہے، دوسرا مرحلہ مابعد الطبیعیاتی مرحلہ (MetaPhysical Stage) ہے جس میں متعین خدا کا نام تو باقی نہیں رہتا، پھر بھی واقعات کی توجیہ کے لیے خارجی عناصر کا حوالہ دیا جاتا ہے،

تیسرا مرحلہ ثبوتی مرحلہ (Positive Stage) ہے جبکہ واقعات کی توجیہ ایسے اسباب کے حوالے سے کی جاتی ہے جو

مطالعہ اور مشاہدہ کے عام قوانین کے تحت معلوم ہوتے ہیں، بغیر اس کے کہ کسی انسانی روح، خدا یا مطلق طاقتوں کا نام لیا گیا

ہو، اس فکر کی روح سے اس وقت ہم اس تیسرے فکری دور سے گزر رہے ہیں، اور اس فکر نے فلسفہ میں جو نام اختیار کیا ہے وہ

منطقی ثبوتیت (Logical Positivism) ہے۔ منطقی ثبوتیت یا سائنسی تجربیت (Scientific Empiricism)

اقاعدہ تحریک کی شکل میں ابھی بیسویں صدی کی دوسری چوتھائی میں شروع ہوئی، مگر ایک طرز فکر کی حیثیت سے یہ پہلے دنوں

میں پیدا ہو چکی تھی، اس کی پشت پر ہیوم (Hume) اور مل (Mill) سے لے کر رسل (Russel) تک درجنوں ممتاز

مفکرین کے نام ہیں، اور اب ساری دنیا میں اپنے تبلیغی اور تحقیقی اداروں کے ساتھ وہ موجودہ زمانے کا اہم ترین طریق فکر

بن چکا ہے۔ (۱)

دکشنری آف فلاسفی میں اس طریق فکر کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کی گئی ہے۔

“EVERY KNOWLEDGE THAT IS FACTUAL IS CONNECTED WITH

۱۔ وحید الدین خاں، مولانا مصلحت اسلام، ص ۱۱۱-۱۱۲

۲۔ ہندوستان ناشر سنڈے میگزین، ۲۳ ستمبر ۱۹۶۱ء، بحوالہ ”مذہب اور جدید فطرت“ از وحید الدین خاں، لاہور، دارالحدیث، ۲۰۰۲ء، ص ۱۳

۳۔ وحید الدین خاں، مولانا، مذہب اور جدید فطرت، ص ۱۳-۱۶

EXPERIENCES IN SUCH A WAY THAT VERIFICATION OR DIRECT OR
INDIRECT CONFIRMATION IS POSSIBLE" (1)

یعنی ہر وہ علم جو حقیقی ہے، وہ تجربات سے اس طور پر متعلق ہوتا ہے کہ اس کی جانچ، یا براہ راست یا بالواسطہ طریقہ سے اس کی تصدیق حاصل کرنا ممکن ہو، اس طرح مخالفین مذہب کے نزدیک صورت حال یہ بنتی ہے کہ ارتقاء کے عمل نے انسان کو آج جس اعلیٰ ترین مقام تک پہنچایا ہے، وہ عین اپنے طریق فکر کے اعتبار سے مذہب کی تردید ہے، کیوں کہ جدید ارتقاء یافتہ علم نے ہمیں بتایا ہے کہ حقیقت صرف وہی ہو سکتی ہے جو تجربہ اور مشاہدہ میں آتی ہو، جبکہ مذہب کی بنیاد حقیقت کے ایک ایسے تصور پر ہے جو سرے سے مشاہدہ سے اور تجربے میں آئی نہیں سکتی، دوسرے لفظوں میں واقعات و حوادث کی الہیاتی توجیہ ترقی یافتہ ذرائع سے ثابت نہیں ہوتی اس لیے وہ غیر حقیقی ہے۔

اس طریق فکر کے مطابق مذہب، حقیقی واقعات کی غیر حقیقی توجیہ ہے، پہلے زمانے میں انسان کا علم چونکہ بہت محدود تھا، اس لیے واقعات کی صحیح توجیہ میں اسے کامیابی نہیں ہوئی اور اس نے مذہب کے نام سے عجیب عجیب مفروضے قائم کر لیے مگر ارتقاء کے عالمگیر قانون نے آدمی کو اس اندھیرے سے نکال دیا ہے اور جدید معلومات کی روشنی میں یہ ممکن ہو گیا کہ انکل پیچہ عقائد پر ایمان رکھنے کے بجائے خالص تجرباتی اور مشاہداتی ذرائع سے اشیا کی حقیقت معلوم کی جائے، چنانچہ وہ تمام چیزیں جن کو پہلے مافوق الطبیعی اسباب کا نتیجہ سمجھا جاتا تھا۔ اب بالکل فری اسباب کے تحت ان کی تشریح معلوم کر لی گئی ہے، جدید طریق مطالعہ نے ہمیں بتا دیا ہے کہ خدا کا وجود فرض کرنا انسان کی کوئی واقعی دریافت نہیں تھی بلکہ یہ محض دور لاطمی کے قیاسات تھے، جو علم کی روشنی پھیلنے کے بعد خود بخود ختم ہو گئے ہیں جو لین بکسلے لکھتا ہے۔

”فیض نے دکھا دیا ہے کہ کوئی خدا نہیں ہے جو سیاروں کی گردش پر حکومت کرتا ہو، لاپلاس نے اپنے مشہور نظریے سے اس بات کی تصدیق کر دی ہے کہ فلکی نظام کو خدائی مفرضہ کی کوئی ضرورت نہیں، ڈارون اور پاچر نے یہی کام حیاتیات کے میدان میں کیا ہے اور موجودہ صدی میں علم انفس کی ترقی اور تاریخی معلومات کے اضافے خدا کو اس مفرضہ مقام سے ہٹا دیا ہے کہ وہ انسانی زندگی اور تاریخ کو کنٹرول کرنے والا ہے۔“ (۲)

یعنی طبیعیات، نفسیات اور تاریخ، متین علوم نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جن واقعات کی توجیہ کے لیے پچھلے انسان نے خدا اور دیوتا کا وجود فرض کر لیا تھا، یا مجروحاتوں کو ماننے لگا تھا، اس کے اسباب دوسرے تھے، مگر ناواقفیت کی وجہ سے وہ مذہب کی پراسرار اصطلاحوں میں بات کرتا رہا۔

سائنس کی ترقی اور علم کے پھیلاؤ نے اب انسان کو وہ کچھ دکھا دیا ہے جس کو پہلے اس نے دیکھا نہیں تھا، واقعات کی

1. Dictionary of Philosophy, P.285.

2 Huxley, Julian, Religion Without Revelation, New York, Oxford University Press, 1953.

جن کو یوں کو نہ جانے کی وجہ سے ہم سمجھ نہیں سکتے تھے کہ یہ واقعہ کیوں ہوا، وہ اب واقعات کی تمام کڑیوں کے سامنے آ جانے کی وجہ سے ایک جانی بوجھی چیز بن گیا ہے، مثلاً پہلے آدمی یہ نہیں جانتا تھا کہ سورج کیسے نکلتا اور کیسے ڈوبتا ہے، اس لیے اس نے سمجھ لیا کہ کوئی خدا ہے جو سورج نکالتا ہے، اور اس کو غروب کرتا ہے، اس طرح ایک مافوق الفطری طاقت کا خیال پیدا ہوا، اور جس چیز آدمی نہیں جانتا تھا، اس کے متعلق یہ کہہ دیا کہ یہ اسی طاقت کا کرشمہ ہے مگر اب جب کہ ہم جانتے ہیں کہ سورج کا نکلنا اور ڈوبنا اس کے گرد زمین کے گھومنے کی وجہ سے ہوتا ہے، تو سورج کو نکالنے اور غروب کرنے کے لیے خدا کو ماننے کی کیا ضرورت؟ اسی طرح وہ تمام چیزیں جن کے متعلق پہلے سمجھا جاتا تھا کہ ان کے پیچھے کوئی اُن دیکھی طاقت کام کر رہی ہے، وہ سب جدید مطالعہ کے بعد ہماری جانی پہچانی فطری طاقتوں کے عمل اور رد عمل کا نتیجہ نظر آیا۔ گویا واقعہ کے فطری اسباب معلوم ہونے کے بعد وہ ضرورت آپ سے آپ ختم ہو گئی جس کے لیے پہلے لوگوں نے ایک خدا یا مافوق الفطری طاقت کا وجود فرض کر لیا تھا۔ اس طرح سائنسدانوں کے ان اصول کی روشنی میں، کہ واقعات اگر فطری اسباب کے تحت صادر ہوتے ہیں تو مافوق الفطری اسباب کے پیدا کیے ہوئے نہیں ہو سکتے، طبعی فلسفہ نے اپنے تعبیری اضافہ سے ان کے اندر الجادی عناصر کو دھوٹ لیے۔ اب ایک پورا نظام فکر تہیب دیا گیا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ سائنسی دریافتوں نے مذہبی صداقت کی تردید کر دی ہے اور یہ کہ کائنات کے پیچھے کسی خدائی طاقت کا وجود نہیں اور یہ کارخانہ خود بخود چند بندھے نکلے اصولوں کے بنا پر چل رہا ہے۔

اس کے بعد نفسیات کے تحقیق سے تو اس نقطہ نظر پر مزید یقین حاصل ہو گیا کیوں کہ اس سے معلوم ہوا کہ مذہب، انسان کے اپنے لاشعور کی پیداوار ہے نہ کہ فی الواقع کسی خارجی حقیقت کا انکشاف، یعنی خدا کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ کائناتی سطح پر انسان کی ہستی کا ایک خیالی انعکاس ہے دوسری دنیا کا عقیدہ، انسان کی اپنی آرزوؤں کی ایک خوبصورت تصویر (Beautiful Idealisation of Human Wishes) سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا، وحی والہام محض بچپن میں دبے ہوئے خیالات (Childhood Repressions) کا ایک غیر معمولی اظہار ہیں۔

ان تمام خیالات کی بنیاد نظریہ لاشعور پر قائم ہے، جدید تحقیق سے معلوم ہوا کہ انسان کا ذہن دو بڑے خانوں پر منقسم ہے، ایک خانہ وہ جس کو شعور کہتے ہیں، یہ ہمارے ان افکار کا مرکز ہے جو عام طور پر ہوش و حواس کی حالت میں شعوری طور پر ہمارے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، دوسرا خانہ لاشعور ہے، اس حصہ ذہن کے خیالات عام طور پر ہمارے علم و حافظہ کے سامنے نہیں ہوتے مگر وہ اس کی تہ میں موجود رہتے ہیں، اور غیر معمولی حالات میں یا سوتے وقت خواب میں ظاہر ہوتے ہیں، انسان کے بیشتر خیالات اسی لاشعور کے خانے میں جا کر دفن ہو جاتے ہیں، اور اس اعتبار سے ذہن کا شعوری حصہ اس کے لاشعور سے بہت کم ہے، چنانچہ دونوں کا تناسب ظاہر کرنے کے لیے سمندر کے برفانی تودہ (Iceberg) کی مثال دی جاتی

ہے جس کے نو حصے کیے جائیں تو آٹھ حصے پانی میں ڈوبے ہوئے ہوں گے اور صرف ایک حصہ اوپر دیکھنے والوں کو نظر آئے گا (اگرچہ یہ تناسب بھی اضافی ہے)۔ (۱)

فرائڈ نے طویل تحقیق کے بعد انکشاف کیا کہ بچپن میں انسان کے لاشعور میں کچھ ایسی چیزیں بیٹھ جاتی ہیں، جو بعد میں غیر عقلی رویے کا باعث بنتی ہیں، یہی صورت مذہبی عقائد کی ہے، مثلاً دوسری دنیا اور رخت و دوزخ کا تصور واصل ان آرزوؤں کی صدائے بازگشت ہے، جو بچپن میں آدمی کے ذہن میں پیدا ہوئیں، مگر حالات سازگار نہ ہونے کی وجہ سے پوری نہیں ہوئیں اور دب کر لاشعور میں باقی رہ گئیں، بعد کو لاشعور نے اپنی تسکین کے لیے ایک ایسی دنیا فرض کر لی جہاں وہ اپنی آرزوؤں کی تکمیل کر سکے گا۔ بالکل اسی طرح جیسے کوئی شخص اپنی ایک محبوب چیز کو واقعی دنیا میں نہ پاسکا ہو تو وہ نیند کی حالت میں خواب دیکھتا ہے کہ وہ اس سے ہم کنار ہو رہا ہے، اسی طرح بچپن کی بہت سی باتیں جو لاشعور میں نشیں ہو کر بظاہر حافظہ سے نکل گئی تھیں، وہ غیر معمولی حالات مثلاً جنون یا ہسٹریا میں یکا یک زبان پر جاری ہو گئیں تو سمجھ لیا گیا کہ یہ کوئی دھاروائی طاقت ہے جو انسان کی زبان سے کلام کر رہی ہے، اسی طرح بڑے اور چھوٹے کے فرق اور (Father Complex) نے خدا اور بندے کا تصور پیدا کیا، اور جو چیز محض ایک سماجی برائی تھی، اس کو کائناتی سطح پر رکھ کر ایک نظریہ گھڑ لیا گیا، لٹن (Ralph Linton) لکھتا ہے:-

”ایک ایسے قادر مطلق کا تصور جس کے کام خواہ کتنے ہی غیر منصفانہ معلوم ہوں مگر وہ مکمل فرمانبرواری اور نفاذاری ہی کے ذریعہ خوش کیا جاسکتا ہے، براہ راست ساری عالمی نظام کی پیداوار تھا، اس عالمی نظام نے مبالغہ آمیز فوق الفطری امانیت کو جنم دیا، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ قانون موسوی کی شکل میں انسانی زندگی اور رویے کے ہر پہلو کے متعلق محرمات کی ایک مفصل فہرست تیار ہو گئی، محرمات کا یہ سلسلہ ان لوگوں نے گرہ میں باندھ لیا جو بچپن میں اپنے باپ کے احکام کو یاد رکھنے اور امتیاط سے ان پر عمل کرنے کے عادی ہو چکے تھے، خدا کا تصور مخصوص قسم کے ساری باپ کا پرتو ہے جس کے اختیارات اور اوصاف میں تجر واد مبالغہ پیدا کر دیا گیا“۔ (۲)

وجود باری تعالیٰ کا انکار کرنے والے مادیت پسند، مخصوص تاریخی حالات کو بھی اپنے استدلال کی بنیاد بناتے ہیں۔ ان کے خیال میں قدیم زمانے میں سائنس کی دریافتوں سے پہلے سیلاب، طوفان اور بیماری وغیرہ سے بچنے کا انسان کے پاس کوئی ذریعہ نہیں تھا، وہ مستقل طور پر اپنے آپ کو غیر محفوظ زندگی میں پاتا تھا۔ اس لیے اس نے اپنی تسکین کے لیے کچھ ایسی غیر معمولی طاقتیں فرض کر لیں جن کو وہ مصیبت کے وقت پکارے اور جن سے نفع ہلاکی امید رکھے، اسی طرح سماج کے اندر باہمی پیوستگی پیدا کرنے اور ایک مرکز کے گرد لوگوں کو جوڑے رکھنے کے لیے بھی کسی چیز کی ضرورت تھی، یہ کام اس نے ایسے معبودوں سے لیا جو سارے انسانوں کے اوپر ہوں اور جن کی مرضی حاصل کرنا ہر ایک کے لیے ضروری ہو، وغیرہ وغیرہ، انسائیکلو پیڈیا آف سوشل سائنسز میں مذہب (Religion) کا مقالہ نگار لکھتا ہے:-

”جس طرح دوسرے اسباب مذہب کو پیدا کرنے میں اثر انداز ہوئے ہیں، اسی طرح اس میں سیاسی اور تمدنی حالات کا بھی دخل رہا ہے، خداؤں کے نام اور ان کی صفات خود بخود وقت کے نظام سلطنت کی صورت میں ذہل گئے، خدا کو بادشاہ ماننے کا عقیدہ مصلح انسانی بادشاہت کی بدلی ہوئی شکل ہے، اور آسمانی بادشاہت صرف زمین بادشاہت کا ایک چہرہ ہے، نیز چونکہ بادشاہ سب سے بڑا راجہ بھی ہوتا تھا، اسی طرح خدا کو بھی عدالت کی کارروائیاں سپرد کر دی گئیں اور یہ عقیدہ بن گیا کہ وہ انسان کی بدی یا نیکی کے بارے میں آخری فیصلہ کرے گا، اس قسم کا عدالتی تصور جو خدا کو محاسب اور مجازی مانا ہے، اس نے نہ صرف یہودیت میں بلکہ عیسائیت اور اسلام کے مذہبی نقطہ نظر میں بھی مرکزی مقام حاصل کر لیا ہے۔“ (۱)

اس طرح ماویت پسندوں کے نزدیک مخصوص تاریخی دور کے حالات اور ان حالات کے ساتھ انسانی ذہن کے باہمی تعامل نے وہ تصورات پیدا کیے جن کو مذہب کہا جاتا ہے۔ مذہب انسان کی پیداوار ہے جو عدم واقفیت اور خارجی قوتوں کے مقابلے میں بے سہارا ہونے کی ایک خاص حالت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ جو لین ہکسلے لکھتا ہے:

"RELIGION IS THE PRODUCT OF A CERTAIN TYPE OF INTERACTION BETWEEN MAN AND HIS ENVIRONMENT". (2)

یعنی مذہب نتیجہ ہے، انسان اور اس کے ماحول کے درمیان ایک خاص طرح کے تعامل کا، اب چونکہ وہ مخصوص ماحول ختم ہو گیا ہے، یا کم از کم ختم ہو رہا ہے، جو اس طرح کے تعامل کو جو جو میں لانے کا ذمہ دار تھا، اس لیے اب مذہب کو زندہ رکھنے کی بھی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی، ہکسلے مزید کہتا ہے کہ خدا کا تصور اپنی افادیت کے آخری مقام پر پہنچ چکا ہے، اب وہ مزید ترقی نہیں کر سکتا مافوق الفطری طاقتیں دراصل مذہب کا بوجھ اٹھانے کے لیے انسانی ذہن نے اختراع کی تھیں، پہلے جادو پیدا ہوا، پھر روحانی تصرفات نے اس کی جگہ لی، پھر دیوتاؤں کا عقیدہ ابھرا اور اس کے بعد ایک خدا کا تصور آیا، اس طرح ارتقائی مراحل سے گزر کر مذہب اپنی آخری حد کو پہنچ کر ختم ہو چکا ہے کسی وقت یہ خدا ہماری تہذیب کے ضروری مفروضے اور مفید تخیلات تھے، مگر اب جدید ترقی یافتہ سماج میں وہ اپنی ضرورت اور افادیت کو کھو چکے ہیں۔ (۳)

اقبال کو جدید سائنس اور اس کی بنیاد پر تشکیل پانے والے جدید مغربی فلسفے کا یہی چیلنج درپیش تھا۔ اقبال نے اس چیلنج کو کھیلنے سے قبول کیا اور مسیحی باری تعالیٰ کے اثبات کو اپنی فکر و نظر کا مرکز و محور بنا کر اسلامی عقائد کی ترجمانی اور رفاق کا فریضہ انجام دیا۔ یوں اقبال عالم اسلام کے عظیم مفکر، فلسفی اور جدید علم کلام کے بانی قرار پاتے ہیں۔

1 Encyclopaedia of Social Sciences, New York 1957, Vol. 13, P. 233.

2. Huxley, Julian, Man in the Modern World London, the English Universities Press Ltd, 1965, P. 233

3. Ibid, P. 131

اقبال حقیقتِ مطلق تک رسائی کے ضمن میں سائنس کی اہمیت اور خارجی علوم کی افادیت کے منکر نہیں مگر وہ مذہبی وجدان اور روحانی تجربہ کے مقابلے میں سائنس کی تنگ دامانی کے شاکِ ضرور ہیں۔ وہ اپنے دور کے جدید تقاضوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے، مذہبی تجربے کو سائنسی شکل میں پیش کرنے کے حق میں تھے اسی مقصد کی تکمیل کے لیے انھوں نے اپنے مشہور عالمِ خطبات لکھے۔ ان خطبات کا مقصد ہی، بقول سید ندوی، ہستی باری تعالیٰ کا اثبات ہے۔ (۱) اقبال نے ہستی باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے جو طریقہ اختیار کیا ہے، ہر چند کہ اُس کی بنیاد اسلامی عقائد پر ہے۔ لیکن انداز عقلی اور سائنسی ہے۔ وہ خطبات کے دیباچے میں خود لکھتے ہیں:

"The Qur'an is a book which emphasizes 'deed' rather than 'idea'. There are, however, men to whom it is not possible organically to assimilate an alien universe by re-living, as a vital process, that special type of inner experience on which religious faith ultimately rests. Moreover, the modern man, be developing habits of concrete thought-habits which Islam itself fostered at least in the earlier stages of its cultural career-has rendered himself less capable of that experience which he further suspects because of its liability to illusion the more genuine school of Sufism have, no doubt, done good work in shaping and directing the evolution of religious experience in Islam; but their latter-day representatives, owing to their ignorance of the modern mind, have become absolutely incapable of receiving any fresh inspiration from modern thought and experience. They are perpetuating methods which were created for generations possessing a cultural outlook differing, in important respects, from our own. 'Your creation and resurrection, says the Qur'an, 'are like the creation and resurrection of a single soul'. A living experience of the kind of biological unity, embodied in this verse, requires to-day a method physiologically less violent and psychologically more suitable to a concrete type of mind. In the absence of such a method the demand for a scientific form of religious knowledge is only natural. In these lectures, which were undertaken at the request of the Madras Muslim Association and delivered at Madras, Hyderabad, and Aligarh, I have tried to meet, even though partially,

this urgent demand by attempting to reconstruct Muslim religious philosophy with due regard to the philosophical traditions of Islam and the more recent developments in the various domains of human knowledge". (1)

”قرآن پاک وہ کتاب ہے جو فکر کی بجائے عمل پر اصرار کرتی ہے۔ تاہم کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جن کے لیے خلقی طور پر یہ ممکن نہیں کہ وہ اس اجنبی کائنات کو ایک حیاتی عمل کے طور پر قبول کر لیں۔ یہ عمل، وہ خاص طرز کا باطنی تجربہ ہے، جس پر بالآخر مذہبی ایمان کا درود مارے۔ مزید برآں جدید دور کے انسان نے ٹھوس فکری عادت اپنائی ہے ایسی عادت جسے خود اسلام نے اپنی ثقافتی زندگی کے کم از کم آغاز میں خود اپنے ہاں پروان چڑھایا تھا۔ اس عادت کی بنا پر وہ اس تجربے کے حصول کا کم ہی اہل رہ گیا ہے جسے وہ اس لیے بھی شک کی نگاہ سے دیکھتا ہے کہ اس میں التماس کی گنجائش رہتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ تصوف کے صحیح مکاتب نے اسلام میں مذہبی تجربے کے ارتقاء کی سبک دھڑی سے کمر بستہ کرنے اور اس کی صورت گری کے سلسلے میں نمایاں کام کیا ہے، مگر ان مکاتب کے بعد کے دور کے نمائندے جدید ذہن سے لاعلم ہونے کی بنا پر اس قائل نہیں رہے کہ نئے فکر دار تجربے سے کسی قسم کی تازہ تخلیقی تحریک پائیں۔ وہ انہی طریقوں کو چارہ کی رکھے ہوئے ہیں جو ان لوگوں کے لیے وضع کیے گئے تھے جن کا ثقافتی نقطہ نظر فکری اہم لحاظ سے ہمارے نقطہ نظر سے مختلف تھا۔ قرآن کہتا ہے کہ ”تمہاری تخلیق اور قیامت کے دن دوبارہ اٹھایا جانا، ایک نفس واحد کی تخلیق و بعثت کی طرح ہے۔“ حیاتیاتی وحدت کا زندہ تجربہ جو اس آیت میں بیان ہوا ہے آج ایسے منہاج کا تقاضا کرتا ہے جو موجودہ دور کے ٹھوس ذہن کے لیے عضو پاتی طور پر کم شدت رکھتا ہو مگر نفسیاتی لحاظ سے زیادہ موزوں ہو۔ اس طرح کے منہاج کی عدم موجودگی میں مذہبی علم کی ساختی صورت کا مطالعہ ایک قدرتی امر ہے۔ ان خطبات میں جو مدراس کی مسلم ایسوسی ایشن کی خواہش پر لکھے گئے اور مدراس، حیدر آباد اور علی گڑھ میں پڑھے گئے، میں نے کوشش کی ہے کہ اسلام کی فلسفیانہ روایات اور مختلف انسانی علوم میں جدید ترین تحقیقات کو مد نظر رکھتے ہوئے اسلام کے مذہبی فکر کی تشکیل نو کروں تاکہ میں۔ جزوی طور پر ہی سہی۔ اس مطالعے کو پورا کر سکوں۔“ (۲)

سائنس، الہام، کشف، مابعد الطبیعیات اور وجود باری تعالیٰ کے بارے میں تشکیک کا شکار ہے، اقبال کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے خود مغربی سائنسی طرز استدلال ہی سے یہ ثابت کیا ہے کہ طبیعیات اور محسوسات کا علم یعنی سائنس ہی کل حقیقت نہیں بلکہ اس سے ماوراء بھی بہت سے تجربات و مشاہدات ہیں جن تک عقل پہنچنے سے قاصر ہے۔ یہ تجربات و مشاہدات مددِ جب سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ مذہبی تجربات ہی حقیقتِ مطلق تک رسائی کا ذریعہ ہیں۔

اقبال کا دوسرا اگر ان تدرکار نامہ یہ ہے کہ انھوں نے، حقیقتِ مطلق کے ضمن میں، مغرب کی باویت پسندی اور عقل اور حسی ادراک کی بیجا طرف داری اور مابعد الطبیعیات اور وجود باری تعالیٰ کے انکار جبکہ مسلم حکماء و صوفیاء کے عقل و فکر اور تجربی علوم کی اہمیت کے یکسر انکار کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے دونوں کی اہمیت و افاقیت پر زور دیا۔ وہ واضح طور پر ذرائعِ علم کی جامعیت پر زور

دیتے ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

”مغرب کے مادی نقطہ نظر کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ مغربی حکما صرف حواس، عقل اور عملی تجربے میں اعتقاد رکھنے لگے ہیں اور صرف انہی کو علم کے سرچشمے سمجھ کر علم بالوحی اور کشف و وحی ان کے سارے سلسلے کے منکر ہو گئے ہیں۔ دوسری طرف مسلم حکما اور صوفیہ ہیں جو کشف اور وحی انہی کو واحد ذریعہ سمجھتے ہیں۔ ان میں سے اگر کوئی آگے بڑھتا بھی ہے اور عقل کا بھی قائل ہو جاتا ہے تو علم بالحواس اور مشاہداتی اور تجرباتی علوم کے بارے میں بے اعتنائی کا رویہ پھر بھی قائم رہتا ہے۔

اقبال مکمل طور پر علم کے سب سرچشموں کو تسلیم کر کے ان میں سے ہر ایک کا مقام اور اس کی حد متعین کرتے ہیں۔ جامعیت کی اس کوشش میں اقبال کو مسلم حکما کی یک طرفہ حکمت اور مغربی حکما کی تجریدی عقل کے خلاف بیک وقت لڑنا پڑا ہے۔“ (۱)

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں:

”اقبال نے اپنے خطبات کے دیباچے میں وضاحت کر دی ہے کہ اس دور کا انسان، جس نے فکرات کی ہر شے کے متعلق سوچنے سمجھنے کی عادت ڈال لی ہے اور جس کو خود اسلام نے اس قسم کے غور و فکر کی تعلیم دی ہے، مذہب کے متعلق وہ داخلی کیفیت نہیں پیدا کر سکتا جس پر دین کا دار و مدار ہوتا ہے۔ صوفیائے کرام یہ صلاحیت پیدا کر سکتے ہیں لیکن معمولی انسان میں یہ صلاحیت بہت کم ہوتی ہے۔ اس لیے اس قسم کا ذہن رکھنے والے انسانوں کا یہ مطالبہ کہ مذہب کے متعلق معلومات کو سائنٹیفک شکل میں پیش کیا جائے، بالکل قدرتی ہے اور اقبال کہتے ہیں کہ اسی مطالبے کی تکمیل کے لیے انھوں نے یہ خطبات تحریر کیے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ طبیعی سائنس کی بنیادوں میں تبدیلی ہو رہی ہے اور اس تبدیلی کے باعث وہ مادیات جو سائنس کی وجہ سے پیدا ہوئی تھیں، معدوم ہوتی جا رہی ہیں۔ اب وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس ایک دوسرے میں ایسی ہم آہنگی محسوس کریں، جس کا اس سے قبل خیال بھی نہیں آ سکتا تھا۔“ (۲)

اس طرح اقبال عالم انسانی اور بالخصوص اصعب مسئلہ کے لیے عقل و خرد اور سائنس کی اہمیت و افادیت کے قائل ہیں۔ (۳) اُن کے نزدیک تو۔

”مذہب اپنے حتمی اصولوں کے لیے عقلی اساس کا زیادہ ضرورت مند ہے اور اس کی یہ ضرورت سائنسی معتقدات کی ضرورت سے کہیں زیادہ ہے۔ سائنس ایک عقلی مابعد الطبیعیات کو نظر انداز کر سکتی ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ ماضی میں اس نے ایسا کیا بھی ہے۔ تاہم مذہب کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ مخالف و مختلف تجربات کے مابین توازن کی تلاش نہ کرے اور اس ماحول کا جائز تلاش نہ کرے جس میں نوع انسانی موجود ہے۔“ (۴)

اس طرح اقبال پر لگایا جانے والا خرد و شہمی کا الزام (۵) مکمل طور پر غلط ثابت ہوتا ہے۔ یہ الزام مدعیین کے التباس فکر و

۱۔ عبداللہ سید، ڈاکٹر، ”اقبال کے نظریہ علم کے چند پہلو“، مشمولہ صحیفہ اقبال، مرتبہ: یونس جاوید، ص ۳

۲۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصور زبان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۱۸۸

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔

عبداللہ سید، ڈاکٹر، ”اقبال کے نظریہ علم کے چند پہلو“، مشمولہ صحیفہ اقبال، مرتبہ: یونس جاوید، ص ۱۳

رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، ”اقبال کے نظام فکر میں سائنس کا مقام“، مشمولہ صحیفہ اقبال، مرتبہ: یونس جاوید، ص ۱۶۔ ۲۷

۴۔ تجزیہ فکریات اسلام، ص ۱۶

۵۔ علی عباس جلاپوری، اقبال کا علم کلام، ص ۲۶۳

نظر، مطالعہ کی کمی اور انکار اقبال سے ناواقفیت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ اقبال فکر، عقل و خرد اور سائنس کی اہمیت کے قائل تو ہیں مگر مذہبی مفکر ہونے کے ناطے وہ ان کے دائرہ کار کی محدودیت سے بھی آگاہ ہیں۔ لہذا وہ کسی طور سائنس اور فلسفے کو مذہب پر فوقیت نہیں دیتے۔

”مگر ایمان کی عقلی توجیہ کا مفہوم یہ نہیں کہ مذہب پر فلسفے کی برتری کو تسلیم کر لیں۔ فلسفہ بلا مذہب کا جائزہ لے سکتا ہے مگر جس کا جائزہ لینا جاتا ہے اس کی نوعیت ایسی ہے کہ وہ خدا پٹی متعین کردہ شرائط پر ہی فلسفے کا یہ حق تسلیم کر سکتا ہے۔ مذہب کا تجزیہ کرتے وقت فلسفہ، مذہب کو اپنے دائرہ بحث میں کم تر مقام پر نہیں رکھ سکتا۔ مذہب کسی ایک شے تک محدود نہیں یہ نری فکر نہیں ہے۔ یہ نرا احساس بھی نہیں اور نہ بھس عمل، یہ پورے انسان کا پورا اظہار ہے۔ لہذا مذہب کی قدر کا تعین کرتے وقت فلسفے کو لازمی طور پر اس کی مرکزی حیثیت پیش نظر رکھنی چاہیے۔ فکر کے ترکیبی عمل میں اس کی مرکزیت کے اعتراف کے سوا کوئی چارہ نہیں۔“ (۱)

اقبال ہر حال میں روحانی وجدان (۲) کے قائل ہیں اُن کے نزدیک فکر اور سائنس حقیقت کا جزوی مطالعہ کرتے ہیں اور ان کا بس یہیں تک چلتا ہے جبکہ مذہبی وجدان حقیقت کا کلی مشاہدہ کرنے کی قوت رکھتا ہے۔ (۳) تاہم اقبال کے نزدیک فکر اور وجدان ایک دوسرے کے مقابل اور متضاد نہیں۔ یہ ایک ہی سرچشمے سے بھونٹتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں:

”اس کی بھی کوئی وجہ نہیں کہ یہ فرض کر لیں کہ فکر اور وجدان (دینی) لازمی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ ایک ہی جز سے بھونٹتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایک حقیقت کو جزوی طور پر دیکھتا ہے اور دوسرا اس کا کلی لحاظ سے مشاہدہ کرتا ہے۔ ایک حقیقت کا لازمی اور دوسرا زامانی پہلو پیش نظر رکھتا ہے۔ ایک حقیقت کی کلیت سے براہ راست مشاہدہ کام ہوتا ہے، جبکہ دوسرے کا سطح نظر یہ ہے کہ وہ مخصوص مشاہدے کے لیے کلیت کے مختلف شعبوں میں آہستگی سے ارتکاز اور تھیں کر کے ہوتے اس کا ادراک حاصل کرے۔ دونوں تازگی اور باہمی طور پر تجدید قوت کے لیے ایک دوسرے کے ضرورت مند ہیں۔ دونوں ایک ہی حقیقت کے حلاقی ہیں جو حیات میں ان کے اپنے کرداروں کے حوالے سے اپنا اقتدار ان پر کرتی ہے۔ درحقیقت، جیسا کہ برگساں نے درست طور پر کہا، وجدان عقل ہی کی ایک برتر صورت ہے۔“ (۴)

اقبال کے نزدیک فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقت مطلق سے قریب تک رکھتا ہے اور اس کے ادراک کے لیے ہمیں زیادہ گہری بصیرت عطا کرتا ہے۔ (۵) اقبال کے نزدیک تو اسلام کی عقلی بنیادوں کی تلاش کا آغاز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا۔ آپ تو اتر سے یہ دعا فرمایا کرتے تھے کہ اے اللہ مجھے اشیاء کی حقیقت کا علم عطا فرما۔ (۶) اسی طرح اقبال بتاتے

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۱۹

۲۔ دیکھیے مقالہ ہذا باب دوم میں ”وجدان“ کے مباحث صفحہ ۱۳ تا ۱۹۰

۳۔ ایضاً

۴۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۱۶-۱۷

۵۔ ایضاً ص ۱۷

۶۔ ایضاً ص ۱۷

ہیں کہ یونانی فلسفے کے برخلاف قرآن مجید میں عالم محسوسات کو مشاہدہ کرنے اور اس سے حقیقتِ مطلق کا پتہ چلانے کی بار بار تلقین کی گئی ہے۔ وہ اس کے ثبوت میں قرآن مجید کی متعدد آیات پیش کرتے ہیں۔ (۱)

مسلمانوں کے ہاں سائنس کے تجربی رویے کی اہمیت اور اس میدان میں اُن کی اولیت کا تذکرہ کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

”بے شک قرآن حکیم کے نزدیک مشاہدہ فطرت کا بنیادی مقصد انسان میں اُس حقیقت کا شعور اُجاگر کرنا ہے جس کے لیے فطرت کو ایک آیت یا نشانی قرار دیا گیا ہے، مگر مقام غور تو قرآن کا تجربی رویہ ہے جس نے مسلمانوں میں واقعیت احترام دیا اور یوں انھیں بالآخر عہد جدید کی سائنس کے مانی کی حیثیت سے متعارف کرایا۔ یہ نکتہ بہت اہم ہے کہ اسلام نے مسلمانوں میں تجربی روح اس دور میں پیدا کی جب خدا کی جستجو میں مرنے کو بے وقت سمجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔“ (۲)

لیکن اقبال کو شدید اختلاف ہے تو اُس سائنسی رویے سے کہ جس کے تحت فطرت کو خالص مادی شے قرار دیا جاتا ہے اور کائنات کی توجیح چند بندھے نکلے اصولوں کی روشنی میں کی جاتی ہے۔ یہ سائنس محض حسی تجربے سے حاصل ہونے والے علم کی صداقت پر یقین رکھتی ہے۔ اس کے مطابق یہ کائنات کچھ ناقابلِ تغیر اصولوں میں بندھی ہوئی ہے، جن کے تحت تمام اجرام فلکی حرکت کر رہے ہیں۔ زمین سے لے کر آسمان تک تمام واقعات ایک اعلیٰ نظام کے تحت وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ (۳) اس طرح یہ تصور ختم ہو جاتا ہے کہ اس کائنات کے پیچھے کوئی فعال اور قادر مطلق خدا موجود ہے جو اسے چلا رہا ہے۔ لہذا یہ سائنس کائنات کی کسی روحانی توجیح کی قائل نہیں اور اسی لیے کسی مابعد الطبعی نظام اور وجود باری تعالیٰ کو تسلیم نہیں کرتی۔ اقبال اسی سائنس کے دائرہ کار پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

”طبیعیات ایک تجربی علم ہے جو حسی تجربے کے حقائق سے بحث کرتا ہے۔ طبیعیات کا آغاز محسوس مظاہرے سے ہوتا ہے اور انہما پر اس کی انتہا ہے جن کے بغیر مابعد طبیعیات کے لیے ممکن نہیں کہ اپنے نظریات کی تصدیق کر سکے۔ وہ ناقابلِ ادراک موجودات مثلاً اتم وغیرہ کو مفروضے کے طور پر قبول کر سکتا ہے۔ مگر وہ ایسا ہی وقت کرتا ہے جب حسی تجربے کو واضح کرنے کے لیے اُس کے پاس دوسرا کوئی راستہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ طبیعیات مادی دنیا کا مطالعہ کرتی ہے، یعنی وہ دنیا جو ہمارے حواس سے منکشف ہوتی ہے۔“ (۴)

سائنس کے دائرہ کار کی وضاحت کے بعد اقبال سوال اٹھاتے ہیں کہ:

”حقیقت تک رسائی کا راستہ جو حواسِ کامرہوں منت ہے کیا اُس حقیقتِ مطلق تک پہنچتا ہے جو لازمی طور پر مذہب کی

۱۔ تجلیدِ فکریات اسلام، ۲۲، ۳۰۔

۲۔ ایضاً، ۳۰۔

۳۔ قانونِ فطرت (Law of Nature)۔

۴۔ تجلیدِ فکریات اسلام، ۵۰، ۵۱۔

حقیقت مطلق سے مختلف ہے۔ کیا فطری علوم آخرش مادیت سے وابستگی رکھتے ہیں؟“ (۱)

اقبال اس اہم سوال کا جواب یوں دیتے ہیں:

”اس میں کوئی شک نہیں کہ سائنس کے نظریات قابل اعتقاد عمل کی تشکیل کرتے ہیں کیونکہ وہ قابل تصدیق ہیں اور ہمیں اس قابل بناتے ہیں کہ ہم فطرت کے بارے میں پیش گوئی کر سکیں اور اسے قابو میں رکھ سکیں۔ مگر ہمیں یقیناً یہ بات نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ جسے ہم سائنس کہتے ہیں وہ حقیقت تک رسائی کا کوئی واحد منظم ذریعہ نہیں ہے بلکہ یہ فطرت کے جزوی مطالعات کا ایک مجموعہ ہے ایک کلی تجربے کے جزوی مطالعات جو ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ نظر نہیں آتے۔ فطری علوم کا تعلق مادہ، زندگی اور ذہن سے ہے لیکن جو طبی آپ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ مادہ زندگی اور ذہن کس طرح آپس میں سے متعلق ہیں تو آپ کو ان علوم کے جزوی رویوں کا یقین ہو جاتا ہے اور اس بات پر یقین ہو جاتا ہے کہ ان علوم میں سے کوئی بھی علم آپ کے سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔ حقیقتاً ان علوم کی حیثیت فطرت کے مردود جسم پر منڈلانے والی گدگوں کی سی ہے جو اس کے جسم سے گوشت کے مختلف ٹکڑے ہی حاصل کر سکتی ہیں۔ سائنس کے موضوع کے طور پر فطرت ایک معنوی سی بات بن جاتی ہے۔ اس تصنع کی وجہ وہ انتہائی عمل ہے جو سائنس کو اپنے نتائج میں حیرت حاصل کرنے کی خاطر اپنانا پڑتا ہے۔ جس لئے آپ سائنس کے موضوع کو مکمل انسانی تجربے کے پس منظر میں دیکھتے ہیں وہ اپنا ایک بالکل مختلف کردار ظاہر کرنے لگتا ہے۔ چنانچہ مذہب، جو حقیقت کو کلی طور پر جاننا چاہتا ہے اور جو انسانی تجربے کی کلیت میں یقینی طور پر ایک مرکزی مقام رکھتا ہے، کو حقیقت کے کسی جزوی نقطہ نظر سے خوفزدہ نہیں ہونا چاہیے۔ فطری علوم اپنی فطرت میں جزوی ہیں۔ اگر یہ علوم اپنی فطرت اور اپنے وظیفے کے بارے میں جیسے ہیں تو وہ کلی نہیں ہو سکتے اور نہ کوئی ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں جو حقیقت کے کلی تصور پر مشتمل ہو۔ لہذا علم کی تشکیل میں جو تصورات ہم کام میں لاتے ہیں وہ اپنی نوعیت میں جزوی ہوتے ہیں اور ان کا اطلاق کسی تجربے کی مخصوص سطح کی مناسبت سے

اضافی ہوتا ہے۔“ (۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک سائنس کا تعلق ظاہری مادی دنیا سے ہے۔ وہ حقیقت کو ایک باضابطہ منظم وحدت کے طور پر پیش نہیں کرتی بلکہ اس ظاہری دنیا کے جزوی مطالعات سے بحث کرتی اور محض حسی تجربے سے حاصل ہونے والے تجربی علم پر اعتبار کرتی ہے۔ سائنس مادہ، حیات اور ذہن سے متعلق تین علوم یعنی طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات پر مشتمل ہے۔ اس سے اس کے محدود ہونے کا اندازہ لگایا جاسکتا۔ اقبال کے نزدیک سائنس کے برعکس مذہب، حقیقت کا ادراک ایک وحدت کے طور پر کرتا ہے۔ لہذا حقیقت مطلق کا کلی ادراک مذہبی وجدان ہی کے ذریعے ممکن ہے:

”اس میں شک نہیں کہ علم الہی کے سرچشمے کے طور پر مذہبی مشاہدہ، تاریخی اعتبار سے اس مقصد کے لیے کیے گئے انسانی تجربے کی دیگر صورتوں پر فوقیت رکھتا ہے۔ قرآن، جو انسانیت کی روحانی زندگی میں اختیاری رویے کو ایک امر لازم تصور کرتا ہے حقیقت مطلق کے علم کے حصول میں انسانی تجربے کے تمام پہلوؤں کو برابر اہمیت دیتا ہے۔ جس حقیقت کی

علامات انسان کے ظاہر اور باطن میں منکشف ہوتی رہتی ہیں۔ حقیقت کو جاننے کا ایک طریقہ تو بالواسطہ ہے جس میں وہ حواس کے ذریعے ہم سے ساقطہ رکھتی ہے اور ادراک بالحواس سے اپنی علامات ہم پر منکشف کرتی ہے، تاہم دوسرا طریقہ حقیقت سے براہ راست تعلق کا ہے جو ہمارے اندرون میں ہم پر اپنا انکشاف کرتی ہے۔ قرآن کے مطالعہ فطرت پر زور دینے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا فطرت سے گہرا تعلق ہے۔ فطرت کی قوتوں کو سخر کرتے وقت غلبہ محض کے بجائے اس مقصد کو پیش نظر رکھنا زیادہ ضروری ہے کہ روحانی زندگی اعلیٰ مدارج کمال کی طرف آزادی سے بڑھ سکے۔ لہذا حقیقت کا ایک مکمل وقوف حاصل کرنے کے لیے ادراک بالحواس کے پہلو بہ پہلو دل، جسے قرآن قلب یا فؤاد کہتا ہے، کے مشاہدات سے بھی کام لینا چاہیے۔ (۱)

اقبال بتاتے ہیں کہ باطنی وجدان کے ذریعے ہم حقیقت سے رابطہ قائم کر سکتے ہیں اور اس کے ذریعے حاصل ہونے والا علم بھی اتنا ہی ٹھوس اور یقینی ہوتا ہے جتنا کہ کوئی دوسرا تجربہ اور مشاہدہ یقینی ہو سکتا ہے

”قلب ایک باطنی وجدان یا بصیرت ہے جو مولانا روم کے خوب صورت الفاظ میں آفتاب حقیقت سے مستعیر ہوتا ہے اور جس کے ذریعے ہمارا حقیقت کے ان گوشوں سے رابطہ قائم ہو جاتا ہے جو حواس کی حدود سے باہر ہیں۔ قرآن کے مطابق وہ دیکھتا ہے اس کی فراہم کردہ اطلاعات کی اگر درست طور پر تعبیر کی جائے تو وہ کبھی غلط نہیں ٹھہرتی۔ پھر بھی اسے کسی مخصوص پر اسرار حالات سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ یہ صرف حقیقت کو جاننے کا ایک طریقہ ہے جس میں عضو یا قی مضبوط میں حس کا کوئی دخل نہیں۔“ (۲)

اقبال مذہبی وجدان کو صوفیانہ شعور سے تعبیر کرتے ہوئے اس تجربے کی نشاۃ تہ پر زور دیتے ہیں:

”لہذا اس بات کا کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کو تو حقیقت مان لیا جائے مگر مشاہدے کے دوسرے مراتب کو صوفیانہ اور جذباتی کہہ کر مسترد کر دیا جائے۔ مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی دوسرے انسانی تجربات کے حقائق کی طرح ہی معتبر حقائق ہیں۔ جہاں تک تعبیر کے نتیجے میں علم مبہم کرنے کا تعلق ہے تمام حقائق یکساں طور پر محکم ہیں۔ مذہبی انسانی تجربے کے اس شعبے کو تنقیدی نظر سے دیکھنا کوئی بے ادبی کا رویہ ہے۔“ (۳)

اقبال مزید لکھتے ہیں کہ:

”چنانچہ جہاں تک حصول علم کا تعلق ہے صوفی کا تجربہ اتنا ہی حقیقی اور دقیق ہے جتنا کہ انسانی زندگی کا کوئی اور تجربہ۔ اسے محض اس لیے نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے کہ وہ حسی ادراک پر اٹھان نہیں رکھتا۔ اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ صوفیانہ تجربے کو منتقص کرنے والی عضو کی کیفیات کی بنا پر اس کی روحانی قدر و منزلت کم کی جائے۔“ (۴)

یوں اقبال نے صوفیانہ تجربہ (وجدان = مذہبی مشاہدہ = روحانی واردات) کی وقعت، حقیقت اور ثروت واضح کر کے

۱۔ تجرید فکر یا تہ اسلاام، ص ۳۱

۲۔ ایضاً، ص ۳۱۔۳۲

۳۔ ایضاً، ص ۳۲

۴۔ ایضاً، ص ۳۹

دراصل مابعد الطبیعیات اور وجود باری تعالیٰ کا اثبات کیا ہے اور مغرب کی بے خدا سائنس اور فلسفہ کا مسکت جواب دیا ہے اور اس طرح انھوں نے نہ صرف اسلامی تصوف کی حقیقت اور اہمیت واضح کی بلکہ جدید علم کلام کی بنیاد بھی رکھ دی ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ سائنس کا سرکار صرف مادیت، خواص، فکر، عملی تجربے اور اس معلوم دنیا سے ہے۔ وہ میکائیت کی قائل ہے۔ سائنس حسی تجربے کے ذریعے حاصل ہونے والے علم ہی کو معتبر سمجھتی ہے، اس لیے وہ کشف اور وجدان کی منکر ہے اور کشف اور وجدان کے انکار ہی کی بنیاد پر وجود باری تعالیٰ کا بھی انکار کرتی ہے۔ مذہبی اور جمالیاتی مشاہدات، سائنس کے دائرہ بحث ہی سے خارج ہیں، لہذا وہ حقیقتِ مطلق کا ادراک کرنے سے قاصر ہے۔

”طبیعیات مادی دنیا کا مطالعہ کرتی ہے۔ یعنی وہ دنیا جو ہمارے حواس سے منکشف ہوتی ہے۔ اس کے مطالعہ سے ذہنی عوامل اور اسی طرح مذہبی اور جمالیاتی مشاہدات بھی متعلق ہوتے ہیں لیکن یہ اُس کے دائرہ بحث میں شامل نہیں ہوتے کیونکہ یہ دائرہ بحث مادی دنیا یعنی اشیائے مدرکہ کی کائنات تک محدود ہے۔ مگر جب میں آپ سے یہ کہوں کہ آپ مادی دنیا میں کن چیزوں کا ادراک کرتے ہیں تو یقینی طور پر آپ اپنے ارد گرد کی محروف اشیاء کا حوالہ دیں گے مثلاً زمین، آسمان، پہاڑ، کرسی، میز وغیرہ۔ جب میں پھر آپ سے پوچھوں کہ آپ حقیقتاً ان اشیاء کی کس بات کا ادراک کرتے ہیں تو آپ کا جواب ہوگا کہ ان اشیاء کی صفات کا۔ اب یہ واضح ہے اس طرح کے سوال کے جواب میں ہم اپنے حسی انکشافات کی توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ یہ تعبیر شے اور اس کی صفات کے درمیان امتیاز پر مشتمل ہے جو دراصل ایک مادی نظریہ ہے۔ یعنی مدلولات خواص کیا ہے۔ ادراک کرنے والے ذہن سے ان کا کیا تعلق ہے اور ان کی بنیاد و وجوہات کیا ہیں۔“ (۱)

اقبال مزید بتاتے ہیں کہ:

”فطرت کو خالص مادی سمجھنے کا سائنسی رویہ نیوٹن کے اس نظریہ سے متعلق ہے جس کے مطابق مکان ایک خالص مطلق ہے جس میں اشیاء رکھی ہیں۔ سائنس کے اس رویے سے یقینی طور پر اس کی ترقی کی رفتار تیز ہوئی ہے مگر تجربے کی وحدت کی دو مخالف خانوں ذہن اور مادہ میں تقسیم نے اب اسے اپنی داخلی مشکلات کے تحت مجبور کر دیا ہے کہ اس مسئلے پر دوبارہ غور کرے جسے اس نے شروع میں مکمل طور پر نظر انداز کر دیا تھا۔“ (۲)

سائنس کے اسی رویے سے مادیت پرستوں نے خدا کی ہستی کے بارے میں یہ استدلال قائم کر لیا کہ ایک غیر مادی خدا مادی اشیاء کو پیدا نہیں کر سکتا، اور مکان چونکہ ایک خالص مطلق ہے جس میں اشیاء پڑی ہیں اور یہ سب کچھ غیر متغیر مادے پر مشتمل ہے، اس لیے ان کا کوئی خالق نہیں اس طرح بے خدا سائنس وجود میں آئی اور اس بے خدا سائنس نے اس عقیدے کو فروغ دیا کہ معیاری فلسفہ وہی ہے جس میں خدا بطور حقیقت موجود نہ ہو؛ بقول ڈاکٹر محمد رفیع الدین:

”جب انڈی مسلمانوں کے سیاسی حالات نے پلٹا کھایا اور وہ انڈس سے نکلنے پر مجبور ہوئے تو سائنس یورپ کے ان

لوگوں کے ہاتھ آئی جو۔ جدید عیسائیت کے پیروکار تھے۔ چونکہ ان لوگوں نے نادانی سے فرض کر لیا تھا کہ دین اور دنیا دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ ایک پاک اور مقدس اور دوسری نا پاک اور غیر مقدس۔ لہذا انھوں نے سمجھا کہ کائنات کے مشابہاتی علم کو جسے سائنس کہا جا تا ہے، خدا سے کوئی تعلق نہیں۔ سائنس اور سائنس دانوں نے کبھی کسی گہری اور آشکار دشمنی نے اس فرضی عقیدہ کے لیے مزید ثبوت بہم پہنچایا اور یکدسا اور ریاست کے افتراق نے جو دونوں کے شدید اور طویل جھگڑوں کے بعد ایک اصل حقیقت کے طور پر رونما ہوا تھا۔ اس عقیدہ کو مزید تقویت پہنچائی اور اس کے لیے راستہ صاف کیا۔ لہذا اس عقیدہ نے جامہ عمل پہنا اور سائنس سے خدا کا نام خارج کر دیا گیا یہ کلیت وجود میں تفریق پیدا کرنے اور حقیقت کائنات کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کرنے کی ایک نامعقول اور افسوسناک جسارت تھی جس کے پیچھے کوئی عقلی، علمی یا سائنسی دلیل یا شہادت موجود نہ تھی۔ تاہم سائنس کی بے خدائیت کا عقیدہ جو اس طرح عیسائیت کے بن بن سے پیدا ہوا تھا۔ عیسائی مغرب کی دنیا میں جڑ پکڑ گیا۔ ظاہر بات ہے کہ سائنس میں اس عقیدہ کے جاگزیں ہونے کے بعد کوئی ایسے سائنسی نظریات پیدا نہ ہو سکتے تھے جو اس سے مطابقت نہ رکھتے ہوں۔ لہذا ایسے سائنسی نظریات وجود میں آنے لگے۔ جو دراصل اسی کی پیداوار تھے لیکن جن کو آسانی سے اس کا ثبوت سمجھا جاسکتا تھا۔ ایسے سائنسی نظریات میں ہم انیسویں صدی کی طبقاتی مادیت اور میکانیت اور ڈارون کے مادی اور میکانگی نظریہ ارتقا کو شمار کر سکتے ہیں جنہوں نے اس خیال کو بظاہر ایک سائنسی حقیقت کا درجہ دیا کہ قدرت میں کوئی تخلیق یا راہ مذاقوت کارفرما نہیں اور خدا کا عقیدہ مظاہر قدرت کی تشریح کرنے کے لیے غیر ضروری ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ رفتہ رفتہ بھول گئے کہ سائنس کی بے خدائیت درحقیقت ایک مذہبی عقیدہ ہے جس کو عیسائیت نے جنم دیا تھا۔“ (۱)

سائنس کے جدید نظریات نے اس مادیت کا خاتمہ کر دیا ہے۔ اقبال اس حقیقت سے آگاہ تھے

”ہمارے اپنے عہد میں وائٹ ہیڈ ایک ممتاز ماہر ریاضی اور سائنس دان ہے جس نے حتمی طور پر یہ واضح کیا ہے کہ مادیت کا رادہ باقی نظریہ کا ماننا ناقابل قبول ہے۔“ (۲)

اقبال مزید بتاتے ہیں کہ:

”ممتاز ماہر طبیعیات آئن سٹائن نے تو مادہ کے تصور کے پرچے اڑا دیے ہیں۔“ (۳)

وہ نظریہ اضافیت کے فلسفیانہ پہلو پر بحث کرتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

”آئن سٹائن کے مطابق کائنات غیر محدود مکان میں کسی جزیرے کی طرح نہیں یہ متناہی مگر غیر محدود ہے۔ اس سے ماوراء مکان محض کا کوئی وجود نہیں۔ مادہ کی عدم موجودگی میں کائنات ایک نقطہ میں سمٹ جائے گی۔“ (۴)

نظریہ اضافیت نے مادیت کا خاتمہ کر دیا ہے۔ اس ضمن میں معروف سائنسدان اور اقبال شناس ڈاکٹر رضی الدین

۱۔ محمد رفیع الدین، مکتب اقبال، اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۹۶ء، ص ۲۳۲

۲۔ تجزیہ گریات اسلام، ص ۵۲

۳۔ ایضاً

۴۔ ایضاً، ص ۵۷

صدیقی لکھتے ہیں:

”نظریہ اضافیت اور کلاسیک نظریہ نے ثابت کر دیا ہے کہ کائنات کی ہر شے میں دوئی پائی جاتی ہے۔ ایک ہی شے کبھی ذرے کے خواص کا اظہار کرتی ہے اور کبھی موج کے خواص کا مادہ اور توانائی (انرجی) میں کوئی اصلی بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ اس جدید انکشاف نے مادیت کا خاتمہ کر دیا ہے اور مادہ پرستوں کا خدا کی ہستی کے خلاف یہ استدلال کہ ایک غیر مادی خالق مادی اشیا کو کس طرح پیدا کر سکتا ہے، اب باقی نہیں رہا کیونکہ اب مادہ اور توانائی میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے بلکہ وہ ایک ہی شے کے دو مختلف بہروپ ہیں۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے: ”اللہ نور السموات والارض“ یعنی اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔“ (۱)

علامہ اقبال نظریہ اضافیت کے اس پہلو سے پوری طرح آگاہ تھے، لہذا وہ فرماتے ہیں:

”یہ فطرت کی موضوعیت کو مسترد نہیں کرتا۔ بلکہ وہ اس سادہ تصور کو مسترد کرتا ہے کہ جو ہر مکان میں واقع ہے اس نقطہ نظر سے قدیم طبیعیات کے نظریہ مادیت کو ختم دیا تھا۔ جو ہر جدید اضافی طبیعیات میں تغیر پذیر حالتوں کے ساتھ کوئی جامد شے نہیں بلکہ باہم و گمربوط واقعات کا ایک نظام ہے۔“ (۲)

اس طرح، سائنس کے جدید نظریات کی روشنی میں اقبال اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ:

”طبیعیات کے لیے اب خود اپنی ہی بنیادوں پر تنقید ناگزیر ہو گئی ہے جس کی بنا پر اس کے لیے اپنے بنائے ہوئے بت بھی از خود ٹوٹ پھوٹ گئے ہیں اور حواسی رویہ جو سائنسی مادیت کی احتیاج کے طور پر بٹھا رہا تھا اب مادہ کے خلاف ہو گیا ہے۔ اب چونکہ اشیا، موضوعاتی حالتیں نہیں جن کا سبب ناقابل ادراک شے یعنی مادہ ہے وہ حقیقی مظاہر ہیں جن سے فطرت کا ہونی مشکل ہوتا ہے اور جن کو ہم فطرت کی حیثیت سے جانتے ہیں۔“ (۳)

اس طرح اقبال کے خیال میں جدید سائنس بالخصوص نظریہ اضافیت نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ کائنات کی ہر چیز میں دوئی موجود ہے۔ ایک ہی شے کبھی تو ذرے کی خاصیتوں کا اظہار کرتی ہے تو کبھی موج کے خواص کا۔ مادے کو توانائی اور توانائی کو مادے میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ مادے اور توانائی میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں۔ اس طرح نیوٹن کے مطلق زمان و مکان اور قانون فطرت کی روشنی میں تشکیل پانے والی مادیت کا خاتمہ کرنے میں جدید سائنس نے اہم کردار ادا کیا ہے (۴)

نیوٹن نے مطلق زمان و مکان اور فطری قوانین کے شکلبے میں جکڑی ہوئی کائنات کے جو تصورات پیش کیے تھے، اُن پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر رضی الدین صدیقی رقمطراز ہیں:

”نیوٹن کے تصور کی بنیادیں ایک عالمگیر اشیاء پر مبنی تھیں کیونکہ اس کے میکانیات کا دار و مدار ایسے مقاموں پر ہے جو مطلق طور پر ساکن ثابت ہوں۔ اگر اشیاء موجود نہ ہوتو فضا میں ہم کو کوئی ثابت نقطہ کہیں حاصل نہیں ہو سکتے۔ زمین اور سیارے

۱۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر: ”اقبال کے نظام فکر میں سائنس کا مقام“، مشمولہ ”صحیفہ اقبال“، مرتبہ: یونس جاوید، ص ۲۰

۲۔ جدید فکریات و اسلام ص ۵۷

۳۔ ایضاً ص ۵۲

۴۔ جدید فکریات و اسلام ص ۶۶

سورج کے گرد حرکت کرتے ہیں اور ان کی رفتاریں ۳ سے لے کر ۳۰ میل فی ثانیہ تک بدلتی ہیں۔ خود سورج، ستارے اور صاحب بھی ہزاروں میل کی رفتاروں سے متحرک ہیں۔ غرض کہ ساری فضا میں کوئی جسم ایسا کم معلوم نہیں ہے جو ثابت ہو اس لیے فضا میں کسی نقطے کا معین کرنا ہمارے لیے ناممکن ہے۔ لیکن نیوٹن کے اصول حرکت کے لیے کسی ایسے مقام کا معلوم کرنا ناگزیر تھا جو مطلق طور پر ساکن ہو اور جس کے ذریعے اشیاء کے مقاموں اور رفتاروں کا تعین کیا جاسکے۔ چونکہ زمین یا آسمان میں کوئی ایسا بالکل ساکن جسم معلوم نہیں ہے اس لیے نیوٹن نے اُمیر اور مطلق فضا کا تصور پیش کیا۔^(۱)

نیوٹن کے انہی تصورات کی بنا پر مادہ پرستوں اور ہریوں نے یہ استدلال قائم کر لیا کہ کائنات کا نظام خود بخود چل رہا ہے اور اس کے پیچھے کسی خالق اور ناظم کا ہاتھ نہیں، کیونکہ ایک غیر مادی خالق، مادی اشیاء کو کیونکر پیدا کر سکتا ہے۔ انہی اصولوں کی روشنی میں مغربی فلاسفہ نے یہ باد کرانے کی کوشش کی حقیقتِ مطلقہ کی حیثیت ایک افسانے سے زیادہ نہیں اور کسی بھی قسم کا مابعد الطبیعیاتی نظام عقل کی بنیادوں پر استوار نہیں ہو سکتا۔ مگر اقبال بتاتے ہیں کہ جدید سائنس نے اس مادیت کا خاتمہ کر دیا ہے

”آئن سٹائن کے خیال میں مکان ایک حقیقت ہے مگر اس کائنات کا مشاہدہ کرنے والے کے نزدیک اضافی ہے۔ وہ نیوٹن کے مکان مطلق کے تصور کو مسترد کرتا ہے۔ مشاہدہ کیا جانے والا محرومیِ تغیر پذیر ہے۔ یہ مشاہدہ کرنے والے کے لیے اضافی ہے۔ اس کی کیت، شکل اور حجم میں مشاہدہ کرنے والے کی حالت اور رفتار اور ماہیت کے مطابق تغیر آتا جائے گا۔ حرکت اور سکون بھی مشاہدہ کرنے والے کے لیے اضافی ہیں۔ لہذا قدیم طبیعیات کے نظریے کے مطابق خود بخود مادہ نام کی کوئی چیز موجود نہیں۔“ (۲)

فیروزہ بتاتے ہیں کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے نظریۂ اضافیت کو جس شکل میں پیش کیا ہے اُس کے مطابق بھی تصورِ مادہ کی جگہ اب مکمل طور پر تصورِ جوہری نے لے لی ہے۔ (۳)

نیوٹن مکان کی طرح زمان کو بھی مطلق خارجی وجود قرار دیتا ہے جو کسی مشاہد یا متحرک شے پر منحصر نہیں اس تصور سے بھی ایک ہندسی نگہی اور خود بخود کائنات کا منظر اُبھرتا ہے جو بغیر کسی خالق و مالک اور بغیر مشیتِ ایزدی کے آگے بڑھ رہی ہے۔ اقبال اپنے اساسی اسلامی وجدان کی بناء پر ذاتِ باری کی مشیتِ مطلقہ، قدرتِ کاملہ، خالقیت اور تخلیقِ مسلسل (۴) کے قائل ہیں، لہذا اُن کے نزدیک:

”زماں کا عمل ایک پہلے سے سمجھی ہوئی لکیر کی طرح نہیں بلکہ ایک ایسی لکیر کی طرح ہے جو کبھی جاری ہو، جو کھلے امکانات کو وقوعات میں لاتی ہے۔ وہ تو اس ملبوم میں مقصدی ہے کہ وہ اپنا ایک امتحانی کردار رکھتی ہے اور وہ خود کو حال میں لاتے ہوئے مستعدی کے ساتھ ماضی کو بھی باقی رکھتی ہے اور اس میں اضافہ بھی کرتی ہے۔ میرے ذہن کے مطابق

۱۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۹۸

۲۔ تجویدِ فکرِ یاسد اسلام ص ۵۷

۳۔ انیساً ص ۵۷

۴۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”صفاتِ باری تعالیٰ“ کے مباحث صفحہ ۳۲۱ تا ۳۲۵

قرآنی نقطہ نگاہ سے اس تصور سے زیادہ اور کوئی تصور مفاد نہیں کہ کائنات ایک پہلے سے طے شدہ منصوبے کی محض ایک زمانی تفصیل ہے۔ جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ قرآن کی نظر میں کائنات میں بدلتے رہنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہ ایک نشو و نما دار نظام ہے نہ کہ ایک بنانا یا مصنوع جسے اس کے بنانے والے نے اپنے ہاتھوں سے تیار کر کے بہت پہلے سے چھوڑ دیا ہو اور وہ اب مکان میں ایک مردہ مادی تو دے کی صورت میں بکھرا پڑا ہے جس کا زمانہ سے کوئی تعلق نہیں اور اس لیے وہ عملاً لاشے ہے۔“ (۱)

لہذا اقبال، نیٹون کے زمانہ کے خارجی وجود مطلق ہونے کے تصور پر طنز کرتے ہیں:

”ہمارے زمانے میں نیٹون نے زمان کو ایک ایسی چیز قرار دیا جو اپنی ذات میں اور اپنی ہی فطرت میں برابر رواں دواں ہے۔ اس بیان میں جو ندی کی تشبیہ پوشیدہ ہے اس بنا پر نیٹون کے معروضی نقطہ نظر پر شدید تنقید کی جاسکتی ہے۔ ہم یہ بات نہیں سمجھ سکتے کہ کس طرح ایک چیز اس ندی میں غوطہ زن ہونے پر اثر پذیر ہوتی ہے اور کس طرح وہ ان اشیاء سے مختلف ہے جو اس بہاؤ میں شریک نہیں ہیں۔ اور اگر زمان کو ندی قیاس کریں تو ہم زمان کے آغاز، انجام اور اس کی حدود کے بارے میں کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ اس کے علاوہ اگر بہاؤ، حرکت یا مردہ ہی زمان کی مابیت کے لیے حتمی لفظ تو ہیں پھر زمان کا ایک دوسرا زمان بھی ہوگا جس میں پہلے زمان نے حرکت کی ہوگی اور پھر اس زمان کا بھی ایک اور زمان ہوگا۔ یوں یہ سلسلہ لا انتہا تک چلا جائے گا۔“ (۲)

اور ساتھ ہی بتاتے ہیں کہ زمان کی مابیت کے بارے میں طبیعیات کے جدید انکشاف کے مطابق مادہ تسلسل سے محروم ہے۔ (۳) اقبال بھی زمان الٰہی کے بارے میں یہی عقیدہ رکھتے ہیں:

”خود مطلق کا زمان ایک ایسا تغیر ہے جو بغیر تسلسل کے ہے۔“ (۴)

مزید فرماتے ہیں:

”خدا کی لامحدود وقت و شدت لا تعداد تخلیقی امکانات پر محیط ہے۔ چنانچہ ایک طرف خودی ابدیت میں رہتی ہے جس سے میری مراد ہے بے تو اتر تغیر اور دوسری طرف وہ زمان تسلسل میں رہتی ہے جس کے بارے میں میں سمجھتا ہوں کہ وہ عضویاتی طور پر ابدیت سے متعلق ہے کیونکہ یہ بے تو اتر تغیر کا بیان نہ ہے۔ صرف اسی مفہوم میں یہ ممکن ہے کہ قرآن کی اس آیت کو سمجھ سکیں:

لَاۤ اِٰخِۡرَۃٌ لِّلۡدِّیۡنِ ۚ وَّالۡاَوَّلٰی ۚ اَلۡیٰسَ ۤاَلۡغٰیۡرُ (۸۰: ۲۶)

دن رات کا آنا جانا اس کے سبب سے ہے۔“ (۵)

۱۔ تجدید نگریات اسلام، ص ۷۴

نیز دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”جبر و قدر“ اور ”زمان و مکان“ کے مباحث صفحہ ۱۹۱ تا ۲۲۹

۲۔ تجدید نگریات اسلام، ص ۹۴

۳۔ ایضاً، ص ۹۵

۴۔ ایضاً، ص ۹۷

۵۔ ایضاً، تجدید نگریات مقالہ ہذا، باب دوم میں ”زمان و مکان“ کے مباحث صفحہ ۱۹۱ تا ۲۲۹

لہذا اقبال جدید سائنس کے اُن تصورات پر غوثی کا اظہار کرتے ہیں، جن کے تحت وہ اسلامی تصور حقیقت کی جانب بڑھ رہی ہے۔ اس طرح یہ غلط فہمی دور ہو جاتی ہے کہ اقبال سائنس، فکر اور عقل و فرد کے خلاف تھے۔ اقبال تو سائنس میں بھی ایک قسم کی روحانیت پاتے ہیں اور کائنات کے بارے میں تحقیق و جستجو کو بھی ایک قسم کی عبادت قرار دیتے ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک فطرت کا مطالعہ ہمیں حقیقت مطلق سے قریب تر ہونے کا موقع فراہم کرتا ہے۔

”فطرت کا علم سنت اللہ کا علم ہے۔ فطرت کے مطالعے کے دوران ہم اتنے مطلق کے ساتھ قرب و اتصال کی تلاش میں ہوتے ہیں جو عبادت کی ہی ایک دوسری قسم ہے۔“ (۱)

لہذا جدید دور کے تقاضوں کے تحت، اس مسئلہ کے اقبال ضروری سمجھتے ہیں کہ جدید سائنس کے اصولوں کا توجہ سے مطالعہ کیا جائے تاکہ اُن کی روشنی میں فلسفہ کے بنیادی مسائل کو سمجھا جاسکے اور مغربی افکار کے مقابلے میں جدید مسلم علم الکلام اور اسلامی الہیات کی تشکیل نو کا فریضہ بخوبی انجام دیا جاسکے۔

”میرے نزدیک اسلام کے ماہرین الہیات کا یہ فرض ہے کہ وہ مستقبل میں اس خالص فلسفیانہ نظریے کی از سر نو تشکیل کریں اس کو جدید سائنس کے تصورات کے قریب تر لائیں جو خود اسی ست میں آگے بڑھتی ہوئی نظر آتی ہے۔“ (۲)

اقبال تو دراصل سائنس کی مادیت پرستی کے خلاف ہیں کہ جس کے تحت مادہ پرست حکما خدا کی طرح مادے کو بھی ازلی اور ابدی قرار دیتے ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ مادہ مختلف اشکال تو اختیار کر سکتا ہے مگر یہ فن نہیں ہوتا۔ وہ اُسے ہی سرچشمہ حیات تصور کرتے ہیں۔ سائنس دان اپنے نظریات کی بنیاد خارجی مشاہدات، حسی تجربات اور محسوسات پر رکھتے ہیں۔ اس لیے وہ حواسِ خمسہ ہی کو اولین ذریعہ علم سمجھتے ہیں۔ وہ شعور اور روح کو بھی مادیت ہی کے تابع قرار دیتے ہیں۔ (۳)

اقبال اُن مادہ پرستوں کے خلاف ہیں کہ جن مادہ پرستوں کی نگاہ میں ہمارا ذہن ہماری پیدائش کے وقت اُس سلیب کی مانند ہوتا ہے جس پر ابھی کچھ لکھا نہ گیا ہو۔ جوں جوں ہم ارد گرد کی چیزوں کو دیکھتے، سنتے، چھوتے اور سونگھتے ہیں، توں توں ہمارے دماغ پر اُس کے خواص کے محسوسات ہمارے تصورات کا سبب بنتے ہیں۔ اس لیے مادہ ہی ہماری معلومات کا اولین اور لازمی سرچشمہ ہے۔ مادہ پرست شعور اور عقل کو بھی مادے کی کرشمہ سازی کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے عالم محسوسات سے ماوراءِ اشیاء اور حقائقِ شلا روح، حیات بعد الموت، وحی والہام اور خدا ان کی رائے میں کوئی اہم اور مستقل حیثیت نہیں رکھتے۔ وہ روح کو مختلف عناصر کی خاص ترکیب اور مادے کی ترقی یافتہ صورت سمجھتے ہیں۔ (۴)

اقبال اُن سائنسدانوں اور اُن کے حامی مفکرین کا رد کرتے ہیں جن کی نگاہ میں زمان و مکان تخلیقِ باری تعالیٰ کا

۱۔ تجدید فکریات اسلام، ص ۷۹

۲۔ ایضاً، ص ۹۱

۳۔ محمد شریف پٹا، موضوعات، خطبات اقبال، لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۷ء، ص ۱۳۷-۱۳۸

۴۔ ایضاً، ص ۱۳۹

شاہکار نہیں بلکہ مادے کی بنا پر وجود میں آئے ہیں۔ وہ سائنس کی اُس سوچ کے مخالف ہیں کہ مادہ قائم بذات ہے اور کائنات چند متعین اصولوں کی بنا پر رواں دواں ہے۔ مادہ مستقل وجود لگتا ہے اور ازلی وابدی ہے۔ کائنات اس مادے پر مشتمل ہے جو کچھ تا قابلِ تغیر اصولوں کی کارفرمائی سے آگے بڑھ رہی ہے اور اس کے پیچھے کوئی فعال اور قادرِ مطلق خدا موجود نہیں۔ لہذا مابعد الطبیعیات کا بھی وجود نہیں اور مذہب کے تمام عقائد بھی محض افسانہ ہیں۔ اقبال تو اُس سائنسی رویے کی مذمت کرتے ہیں جس کے تحت حسی تجربے ہی کو سب کچھ سمجھ لیا جاتا ہے، جزوی مطالعات کو حقیقتِ اولیٰ کے ادراک کا ذریعہ سمجھ لیا جاتا ہے اور پھر حقیقت کو نہ پا کر اس کا انکار کر دیا جاتا ہے۔

اقبال نے سائنس اور فلسفے کے انہی رجحانات کا رد کیا ہے۔ انھوں نے سائنس کے قدیم اور بنیادی نظریے یعنی تصور مادہ کی تردید کی اور شعور، نفس، روح، الہام، وحی، شرف اور وجدان کی حقیقت واضح کرتے ہوئے مابعد الطبیعیات اور وجود باری تعالیٰ کا اثبات کیا ہے۔ اقبال نے حسی اور تجربی علم کی دلدادہ سائنسی مادیت پرستی اور فلسفیانہ تشکیک کے اس دور میں مذہبی صدائقوں کی حقیقت، اسلامی فکر و ایمان کو بنیاد بناتے ہوئے جدید سائنسی اور فلسفیانہ طرز استدلال سے ثابت کی۔ اقبال نے دجود باری تعالیٰ کا انکار کرنے والی سائنس اور فلسفے کو بتایا کہ حسی تجربے سے حاصل ہونے والے علم سے مادہ علم کے ایسے ذرائع بھی موجود ہیں کہ جن کے ذریعے حقیقتِ اولیٰ کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔ (۱) اقبال کے اس عظیم تجدیدی کارنامے پر روشنی ڈالتے ہوئے ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

”اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ ان کی مقامی حقیقی جامعیت پسندی ہے، یعنی یہ کہ وہ مختلف اور متضاد نقطہ ہائے نظریں اپنی غائب نگری کے حوالے سے ایک طرح کی مفاہمت پیدا کرنے کے عادی ہیں۔ وہ اسلامی اور مغربی حکمت کے مختلف نظریات کی تنقید بھی کرتے ہیں اور ان تحدیدات کے اندر سے اپنا ایک جامع تصور بھی مرتب کرتے ہیں جس کا رخ علوم کے لحاظ سے یک طرفہ نہیں ہوتا بلکہ ہر جہت ہوتا ہے اور اس میں متعدد نظریوں سے توازن شامل ہو جاتا ہے۔ اقبال کی غائب نگری موجودہ سائنسی تجربی دور میں اسلام اور قرآن کی نگری و ایمانی روح کا اثبات ہے لہذا ان کی جملہ نگری و اجتہادی جدوجہد اسی ایک منہارجِ اعلیٰ کی حقانیت کی تصدیق کے لیے ہے۔

آج کے تشکیکی دور میں، مغربی افکار سب سے بڑی کوشش یہ ہے کہ مذہب کی بنیاد یعنی وحی و الہام کی حقیقت کو سائنسی دلائل سے ختم کر دیا جائے، اقبال نے جو وحی و الہام پر ایمان رکھتے ہیں اسی لیے معتقدین کی دلیلوں کو رد کر کے، غیر معمولی جوش و خروش سے وجدانی بنیاد کا اثبات واضح کام کیا ہے۔“ (۲)

اقبال سائنس کے مادیت، جزویت، محدودیت اور غلط نگاہی کے شاکی ہیں۔ اُن کے خیال میں سائنسی علوم زندگی کے تمام حقائق اور اُن کے باہمی ربط کی اصل نوعیت کے بارے میں کوئی جامع تصور پیش نہیں کر سکتے:

”فطری علوم اپنی فطرت میں جزوی ہیں۔ اگر یہ علوم اپنی فطرت اور اپنے وظیفے کے بارے میں سچے ہیں تو وہ کلی نہیں

۱۔ دیکھیے مقالہ ہذا، باب دوم میں ”وجدان“ کے مباحث صفحہ ۱۲۰ تا ۱۹۰

۲۔ عبداللہ سید، ڈاکٹر، ”اقبال کے نظریہ علم کے چند پہلو“، مشورہ صحیفہ، اقبال مرحوم، پبلش جاوید، ص ۲

ہو سکتے اور نہ کوئی ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں جو حقیقت کے کلی تصور پر مشتمل ہو۔“ (۱)

اس کے برعکس دین اور مذہب، کائنات، ذاتِ باری تعالیٰ اور انسان کے آپس کے ربط و تعلق کے بارے میں ہمیں جامع تصور سے روشناس کراتے ہیں مذہب انسانی تجربے کی کلیت میں یقینی طور پر جاننا چاہتا ہے۔ (۲) لہذا اقبال کے نزدیک ”صرف مذہب ہی، جو لازمی طور پر ایک طریقِ زندگی ہے، حقیقت تک پہنچنے کا سچا انداز ہے۔“ (۳)

وہ مزید لکھتے ہیں کہ:

”سائنس مابعد الطبیعیات کو مکمل طور پر نظر انداز کر سکتی ہے یا لائیکے کے الفاظ میں، اسے شاعری کی ایک صائب شکل یا نیشے کے الفاظ میں اسے بالغوں کا ایک ایسا کھیل قرار دے سکتی ہے جسے کھیلنے کا انھیں حق پہنچتا ہے۔ مگر ایک ماہر مذہب، جو ان اشیاء کی ترتیب و تشکیل میں اپنے ذاتی مرتبہ کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے تاکہ اپنی کوششوں کا حتمی مقصد حاصل کر لے، اس بات پر قناعت نہیں کر سکتا جس کو سائنس ایک دروغ یا گمراہی کہہ دے یا محض ’جیسا کہ‘ سے تعبیر کر دے۔“ (۴)

اس طرح اقبال، عقلی محض کے مقابلے میں مذہبی وجدان اور صوفیانہ تجربے کی حقیقت اور اہمیت بیان کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ صوفیانہ شعور ہی کے ذریعے حقیقتِ مطلقہ کا مکمل وقوف حاصل کیا جاسکتا ہے۔ (۵) اور اس طریق سے حاصل ہونے والا مشاہدہ بھی اتنا ہی غمناک اور حقیقی ہوتا ہے جتنا کوئی دوسرا تجربہ اور مشاہدہ ہو سکتا ہے۔ اس کے باطنی، صوفیانہ یا مافوق الفطرت ہونے سے کسی دوسرے تجربے کے مقابلے میں اس کی تدر و قیمت کم نہیں ہوتی۔ (۶) صوفیانہ تجربے کی حقیقت اور ثقاہت بیان کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

”لہذا اس بات کا کوئی جواز نظر نہیں آتا کہ عام انسانی تجربے کو تو حقیقت مان لیا جائے مگر مشاہدے کے دوسرے مراتب کو صوفیانہ اور جذباتی کہہ کر مسترد کر دیا جائے۔ مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی دوسرے انسانی تجربے کے حقائق کی طرح ہی مستحقِ حقائق ہیں۔ جہاں تک تعبیر کے نتیجے میں علم مہیا کرنے کا تعلق ہے تمام حقائق یکساں طور پر محکم ہیں۔ نہ ہی انسانی تجربے کے اس شعبے کو تنقیدی نظریے سے دیکھنا کوئی بے ادبی یا گمراہی ہے۔“ (۷)

وہ مزید لکھتے ہیں:

”چنانچہ جہاں تک حصولِ علم کا تعلق ہے صوفی کا تجربہ اتنا ہی حقیقی اور وسیع ہے جتنا کہ انسانی زندگی کا کوئی اور تجربہ۔“

۱۔ تجدید نگریات اسلام، ص ۶۰

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً، ص ۲۱۸

۴۔ ایضاً

۵۔ ایضاً، ص ۳۱

۶۔ ایضاً، ص ۳۲

۷۔ ایضاً

اسے محض اس لیے نظر انداز نہیں کیا جاتا چاہیے کہ وہ حسی ادراک پر اٹھان نہیں رکھتا۔ اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ صوفیانہ تجربے کو مستحکم کرنے والی معنوی کیفیات کی بنا پر اس کی روحانی قدر و منزلت کم کی جائے۔“ (۱)

یوں اقبال، علم بالحواس یعنی سائنس ہی کو سب کچھ سمجھنے والوں کی غلط فہمی دور کرتے ہوئے اُن پر مذہب اور صوفیانہ تجربہ یعنی تصوف کی اہمیت واضح کرتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ مذہب کا دائرہ سائنس اور فلسفے، دونوں سے وسیع تر اور بلند تر ہے۔ یہ مذہب ہے جو حقیقتِ مطلق سے قرب و اتصال کی آرزو رکھتا ہے۔

”مذہب کے عزائم فلسفے کے عزائم سے بلند ہوتے ہیں۔ فلسفہ اشیاء کے بارے میں عقلی نقطہ نظر ہے اور وہ اس تصور سے آگے نہیں بڑھتا جو تجربے کی کثرت کو ایک تنظیم میں لائے۔ وہ گویا حقیقت کو قدرے فاصلے سے دیکھتا ہے۔ مذہب حقیقت سے زیادہ گہرے تعلق کا مستلشی ہے۔ یہ ایک نظریہ ہے جبکہ دوسرا ایک زندہ تجربہ تعلق اور اتصال ہے۔“ (۲)

اس طرح اقبال کے نزدیک مذہبی تجربہ ہی حقیقتِ مطلق کے ادراک کلی اور اس سے قرب و اتصال کا معتبر ذریعہ ہے اور اسلامی تصور اس تجربے کا عملی اظہار ہے۔

”اس میں کوئی شک نہیں کہ تصوف نے اس تجربے کے خصوصی مطالعے کے ذریعے خود کی نئی سطحوں کو منکشف کیا ہے۔ اس کا ادب تابندہ ہے۔“ (۳)

تاہم اقبال بتاتے ہیں کہ:

”اس کی ایسی شکل بن گئی ہے جو ایک فرسودہ مابعد الطبیعیات کے نظام فکر سے متشکل ہوئی ہے جس کے نتیجے میں جدید ذہن اس سے آگاہت اور پیزاری محسوس کرتا ہے۔ اب ذہن جدید، نئے شعوس اور فطرتیت پسندانہ غور کی عادت ہے، خدا کے بارے میں بھی ایک شعوس اور زندہ تجربے کا طلب گار ہے۔ اس کو مسلم یا مسیحی تصوف مطمئن نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں مردہ اور ازکار رفته و افلاطونی تصوف سے اپنا رشتہ رکھتے ہیں جو ایک بے نام سستی کا مستلشی ہے۔“ (۴)

اس طرح، اقبال قدیم غیر اسلامی تصوف سے تو پیزاری کا اظہار کرتے ہیں مگر یہ حقیقت عیاں ہے کہ وہ اسلام کے اعلیٰ تصوف کو حقیقتِ مطلق کے ادراک کلی اور اس سے قرب و اتصال کا معتبر ترین ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ ادراک و قرب ذاتِ الہی کے لیے علم باطن کی اہمیت، اس کی آفاقیت اور رسائی کے دل سے قائل ہیں۔ اقبال کا یہی کارنامہ ہے کہ انہوں نے علم بالحواس اور حسی تجربے ہی کو سب کچھ سمجھنے والی سائنس کی پروردہ مادہ پرست دنیا میں روحانیت کے چراغ روشن کیے ہیں۔ انہوں نے مادہ پرست مغربی سائنسدانوں اور فلاسفہ کے محض حسی علم اور حسی تجربے ہی کو حقیقی تسلیم کرنے اور اس کی بنیاد پر مابعد الطبیعیات اور وجود باری تعالیٰ کے انکار کا رد کیا ہے۔ انہوں نے عارفی حسی علم کی افادیت کو تسلیم کرتے ہوئے باطنی

علم کو اس پر ترجیح دی ہے اور صوفیانہ تجربے کی ثروت و ثقات کو ثابت کیا ہے اور اسے حقیقتِ مطلق کے ادراک اور اس سے قرب و اتصال کا ذریعہ قرار دیتے ہوئے وجدان کی راہ سے ذاتِ الہی کا اثبات کیا ہے۔ اُن کا استدلال یہ ہے کہ مختلف زمانوں میں مختلف قوموں کا الہامی اور صوفیانہ ادب یہ حقیقت ظاہر کرتا ہے کہ انسانی تاریخ میں مذہبی تجربات اور روحانی مشاہدات کو ہمیشہ غلبہ رہا ہے۔ اس لیے ہم انہیں محض دھوکہ کہہ کر روٹھیں کر سکتے۔ (۱) اقبال بتاتے ہیں کہ صوفیانہ مشاہدہ حقیقت کے کلی ادراک کا باعث بنتا ہے۔ (۲) لہذا:

”مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ میں عقل محض اور مذہبی نفسیات (اس اصطلاح سے میری مراد اعلیٰ تصوف ہے) دونوں کا

مدعا یہ ہے کہ لاتناہی کو حاصل کیا جائے اور اس سے لطف اندوز ہوا جائے۔“ (۳)

اسی لیے، اقبال کے خیال میں

”صوفیانہ ادوات کسی ہی غیر معمولی کیوں نہ ہوں وہ ایک مسلمان کے لیے مکمل طور پر طبیعتی اور فطری تجربہ ہیں۔“ (۴)

مگر موجودہ دور میں امت مسلمہ کے ایک بڑے علمی حلقے میں تصوف کے خلاف ایک طوفانِ بپا ہے مغربی اقوام نے مسلمانوں کی روحانیت (تصوف) سے خائف ہو کر، اس کے خلاف جو مہم چلائی تھی وہ اس میں کافی حد تک کامیاب رہی ہیں اور اس کے نتیجے کے طور پر خود امت مسلمہ میں تصوف مخالفت پر مبنی بے شمار مضامین اور کتب وجود میں آ چکی ہیں۔ (۵) اور تصوف کے خلاف باقاعدہ منظم تحریکیں چل رہی ہیں۔ تصوف نام پر دوکانداریاں چمکانے اور غرافات کو فروغ دینے والے نام نہاد صوفیانہ تصوف کو تو عقل و خرد سے معمولی تعلق رکھنے والا انسان بھی حق قرار نہیں دے سکتا اور اقبال نے بھی ایسے ہی تصوف کی مخالفت کی ہے۔ لیکن ان غلط کار اور غلط نظریات رکھنے والے لوگوں کی بنا پر سارے تصوف ہی کو قابلِ مذمت گردانا اور اسے بدعت، شرک اور کفر قرار دینا کہاں کی دانشمندی ہے۔ حیرت ناک امر تو یہ ہے کہ پورے عالم اسلام میں تصوف کے خلاف باقاعدہ مہم جاری ہے اور مسلمانوں بالخصوص مسلم نوجوانوں کو اس سے متنفر کرنے کی بھرپور کوششیں کی جا رہی ہیں۔ یہ دراصل اسلام کے روحانی نظام کے خلاف مغرب کی سازش تھی جو کامیاب ہوتی نظر آ رہی ہے۔ (۶) پڑھ لکھے نوجوانوں کو تصوف سے برگشتہ کر دیا گیا ہے۔ وہ تصوف کو غیر ضروری بلکہ ناجائز سمجھتے ہوئے، روحانیت کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کرتے اور

۱۔ تجزیہ فکریات اسلام، ص ۲۱۹

۲۔ ایضاً

۳۔ نیز دیکھیے مقالہ ذہاب دوم میں ”وجدان“ اور ”وحدۃ الوجود“ کے مباحث صفحہ ۱۱۹۰ تا ۱۱۹۵

۴۔ تجزیہ فکریات اسلام، ص ۱۶۱

۵۔ ایضاً ص ۱۵۶

۶۔ مثلاً دیکھیے محمد ادریس، مضامین تصوف، لاہور، دوست ایجوکیشن، ۲۰۰۳ء نیز عبد الرحمن کیلانی، شریعت و طریقت، لاہور مکتبہ السلام، ۲۰۰۱ء

۷۔ اگرچہ آج اہل مغرب خود تو روحانیت کی جانب مائل ہو رہے اور صوفیانہ ادوات کو تسلیم کر رہے ہیں، دیکھیے سلطان بشیر محمود، ماورائی،

اسلام آباد، دار الفکر، انٹرنیشنل، ۲۰۰۶ء

یوں وہ بھی اہل مغرب کی طرح خورگ پیکر محسوس بن کر رہ گئے ہیں۔ مابعد الطبیعیات اور وجود باری تعالیٰ کے ادراک کلی کی منزل تک اُن کا پہنچنا ہی مشکل دکائی دیتا ہے، حقیقت مطلق سے قرب و اتصال تو اس سے بعد کی منزل ہے۔ ایسے میں اقبال کا یہ تصور کہ صوفیانہ مشاہدہ ہی حقیقت مطلق کے کلی ادراک اور اُس سے قرب و اتصال کا ذریعہ ہے، امیب مسلک اور کل انسانیت کے لیے انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے ذریعے تصوف پر امیب مسلک کا اعتماد بحال کر کے، بے شمار روحانی فوائد حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ تصوف کی تعلیم اور پھر عملی صوفیانہ مشاہدہ کے ذریعے مسلم قوم عملی طور پر قرب و اتصالِ الہی کی منزل پر پہنچ کر ہی خلافتِ الہی اور امامتِ اقوامِ عالم کا فریضہ انجام دے سکتی ہے۔

اقبال نہ صرف اسلامی افکار و تصورات میں قدیم علماء کے وارث تھے بلکہ ان کی نظر مغربی افکار و علوم پر بھی نہایت گہری تھی۔ وہ اس کے پس منظر، اساس اور اس کی خامیوں اور کمزوریوں سے پوری طرح باخبر تھے۔ چنانچہ ایک طرف انھوں نے اصل اسلامی معتقدات و تصورات کی جہور علماء کے انداز میں بھرپور ترجمانی کی ہے اور دوسری طرف افکار مغربی پر نہایت دور رس اور کڑی تنقید کر کے ذہنوں کو اس کے رعب اور وہ بے سے نجات دلائی (۱) اور یوں مسلمانوں کے جدید علم کلام کی بنیاد رکھنے کا گراں قدر کارنامہ انجام دیا۔ بقول ڈاکٹر سید ظفر الحسن:

”اسلام کے اصولوں اور جدید سائنس اور فلسفہ پر اقبال بہت گہری نظر رکھتے ہیں ان مسائل پر انھیں بھرپور اور تازہ تر معلومات حاصل ہیں۔ ایک نئے فکری نظام کی تشکیل کے لیے وہ حدودِ صاحبِ فراست ہیں۔ اسلام اور فلسفہ کو قریب تر لانے پر جو قدرت انھیں حاصل ہے اس میں وہ اپنی مثال آپ ہیں اسی چیز نے انھیں اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ وہ اس روایت کا ایک واعدہ پھر احیاء کریں جس کا آغاز صدیوں پہلے نظام اور اشعری جیسے علماء نے اس وقت کیا تھا جب ان کا سامنا یونانی علوم اور فلسفہ سے ہوا۔ اپنے خطبات میں جن سے انھوں نے ہمیں نوازا ہے گویا ایک نئے علم کلام کی بنیاد رکھی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ یہ کام صرف وہی کر سکتے تھے۔“ (۲)

اقبال نے، بالخصوص خطبات میں اپنے افکار و تصورات کے ذریعے اسلامی روایت کو بنیاد بناتے ہوئے جدید فکری انداز میں الہیاتِ اسلامی کی تشکیل کو کا فریضہ انجام دیا اور بطریقِ احسن وجود باری تعالیٰ کے ادراک اور اثبات کے مراحل طے کیے اور جدید دور کی عقلیت پسندی، مادیت پرستی اور حسی و تجربی طرزِ فکر کے مقابلے میں کشف و وجدان کے راستے سے حقیقتِ مطلق کا اثبات کر کے حسی و تجربی اندازِ فکر کے حامل سائنسدانوں اور فلاسفہ کے افکارِ خدا کا بھرپور جواب دیا۔ اس اہمیت کے پیش نظر آج اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے لیے اقبال کے ان افکار کو سمجھنا اور انھیں آگے بڑھانا از بس ضروری ہے۔ بقول مسیح اللہ قریشی:

”خطباتِ اقبال کے دیکھنے سے اسلام کی فکری روایت کو آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔ اگر سید اور اقبال کی اسلامی فکر کے سوتے خشک ہونے کے لیے چھوڑ دیے گئے اور مسلمانوں نے اپنے آپ اس پاس پہنچنے والی تدبیر کے تازہ تر

۱۔ محمد اصرار کمال، اقبال اور جدید علم کلام، مشمولہ ”صحیفہ“ اقبال، مرتب: یونس جاوید، ص ۳۴۷

۲۔ ظفر الحسن، سید، ڈاکٹر، ”طلبہ صدارت“ در خطباتِ اقبال، بحوالہ ”صحیفہ“ اقبال، مرتب: یونس جاوید، ص ۳۷۳

پانچوں کو اپنے علوم و فنون اور فکر و دانش کی خاموش اور ساکن جمیل میں آنے سے روک رکھا تو اسلام کی نشاۃ ثانیہ امید عبت ہوگئی۔“ (۱)

حقیقت مطلق کے ادراک و اثبات کے ضمن میں اقبال کے علم کلام کا محاصل یہ ہے کہ صوفیانہ مشاہدہ وجود رکھتا ہے اور اس کے ذریعے حاصل ہونے والا علم بھی انتہائی ٹھوس، حقیقی اور واقع ہے جتنا کہ انسانی زندگی کا کوئی اور تجربہ بلکہ صوفیانہ مشاہدہ ہی حقیقت مطلق کا علم حاصل کرنے کا یقینی ذریعہ ہے۔ حواس عقلی کے ذریعے ذات باری تعالیٰ کا کامل ادراک ممکن نہیں۔ صرف مذہبی و صوفیانہ مشاہدہ و تجربہ ہی ذات حقیقی کے ادراک کلی اور اس سے قرب و اتصال کی منزل تک پہنچا سکتا ہے۔ اقبال تو سائنسدان کو بھی ایک صوفی قرار دیتے ہیں:

”فلتر کا سائنسی مشاہدہ کرنے والا بھی ایک طرح کا صوفی ہے جو دعائیں مشغول ہے۔“ (۲)

اُن کے نزدیک مذہب اور سائنس کی منزل مقصود ایک ہے؛ یعنی حقیقت مطلق تک رسائی:

”ہم بات تو یہ ہے کہ مذہب اور سائنس اگرچہ مختلف طریق ہائے کار استعمال میں لاتے ہیں مگر وہ اپنے مقصد و دعائیں

ایک دوسرے سے مماثل ہیں۔ دونوں کا مقصد حقیقت مطلق تک رسائی ہے۔“ (۳)

آج جب کہ سائنس، فلسفہ اور نفسیات کے میدانوں میں حقیقت مطلق کے تصور پر پہلے سے زیادہ توجہ دی جا رہی ہے، اور اپنے تجربات و مشاہدات کی روشنی میں اہل مغرب بڑی سرعت سے اسلامی تصور حقیقت کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ سائنسی حقائق کے ذریعے روحانیت اُن پر آشکار ہو رہی ہے اور وہ مابعد الطبیعیات کے وجود کو تسلیم کرنے لگے ہیں؛ بقول ڈاکٹر طاہر حمید

”جدید سائنسی تحقیقات اس امر کی تائید کرتی ہیں کہ تصوف اُنس و آفاق میں وحدت کی تلاش کا ایسا ذریعہ ہے جو انسان کو انجام کار خالق حقیقی کے عرفان اور اس سے ایسے ابدی تعلق سے بہرہ ور کرتا ہے جو قرآن حکیم کے الفاظ میں فوز عظیم ہے۔ قرآن حکیم فلتر کے انہی بنیادی حقائق جن کا انکشاف آج کی ایٹمی فزکس کر رہی ہے کو بیان کر کے قربت الہی کے تصور کی اہمیت قلب و روح میں جاگزیں کروا تا ہے اور اس فکر کو فوز عظیم کا ضامن قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کے مشاہدہ کی اپنی ہی بیان کردہ ترتیب (۵۳/۴) کے مطابق قرآن حکیم درج ذیل آیات (۴) میں پہلے آفاق میں موجود ان نشانیوں کا ذکر کرتا ہے جو آج بنیادی و ذراتی طبیعیات (Elementary Particle Physics) کا موضوع ہیں۔ ڈرے کی ہر ممکن ذیلی سطح تک موجود اللہ کے شہود کو بیان کر کے ہمیں اس کے ادراک و استحضار کی تعلیم دی جا رہی ہے۔ اس کے بعد انفسی سفر یعنی طریق تصوف کا بیان ہے اور اس ترتیب سے فوز عظیم کے حصول کو لا تبدیل لکھتے اللہ کہ کراہدی منانت فرما ہم کردی گئی ہے۔“ (۵)

۱۔ سچا اللہ کریشی، خطبات اقبال کا بیس منظر، مشمولہ صحیفہ اقبال، مرتبہ یونس جاوید، ص ۳۷

۲۔ تجزیہ فکریات اسلام، ص ۱۱۲

۳۔ ایضاً، ص ۳۰

۴۔ قرآن مجید، یونس ۶۱-۶۳

۵۔ طاہر حمید تونسلی، ڈاکٹر، ”علوم میں وحدت کی تلاش“، مشمولہ: اقبالیات، جولائی، ستمبر ۲۰۰۶ء، ص ۹۴

ایسے میں اقبال کا تصور حقیقتِ مطلق، کہ جس کا ادراک صوفیانہ تجربہ کی راہ سے ہوتا ہے اور جس سے قرب و اتصال کے لیے بھی اقبال اعلیٰ تصوف کے راستے ہی کو مستبر و مستند مانتے ہیں، اہل مغرب کے لیے بہتر ابلاغ کا فریضہ انجام دے سکتا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ مسلمان الہیات اسلامیہ کی تشکیلی نو کے کام کو آگے بڑھائیں اور کشف و وجدان اور تصوف کی اہمیت کو سمجھیں؛ کیونکہ۔

”تاریخ شاہد ہے کہ علوم و فنون کے ارتقاء میں وجدان و حدس کا جو عظیم حصہ ہے۔ وہ مغربی و کبریتی پر مشتمل مقدمات کا نہیں۔ اس حقیقت کو بغیر اسلوب یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ فکر و نظر کے گوہر ہائے یک واند اکثر بغیر کسی قصد و ارادہ، اور ترتیب موضوع و محمول کے سچ و وجدان پر خود بخود چمکے اور عالم و ادراک کا عنوان بنے ہیں۔ سائنس سے پیدا شدہ محرمات کا علم اب ٹوٹ رہا ہے۔ اور علم و ادراک کو جو ان لوگوں نے حیات و تجربہ کے محدود تنگ زندان میں محصور سمجھ رکھا تھا، اس کے خلاف اب اچھا خاصہ رول علمی حلقوں میں رونما ہونے لگا ہے۔ اور پڑھے لکھے اور ذوق سے آشنا حضرات بغیر کسی جھجک اور تامل کے اس حقیقت کا اعتراف کرنے لگے ہیں کہ جہاں استقرار و توحید کے قاعدے ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور گرو استدلال کا اہلب رواں تھک ہار کر بیٹھ جاتا ہے وہاں اکثر وجدان و حدس (intuition) کی تیز رفتاریاں ایک ہی جست میں حقائق و معارف کو پالینے میں کامیاب ہو جاتی ہیں۔“ (۱)

لہذا آج جب کہ انسان عقل و فرد کے میدان میں پہلے سے کہیں آگے بڑھ چکا ہے اور ہر شے کا عرفان حاصل کرنے کا دعویدار ہے، ایسے میں اگر اُس کے سامنے تصوف کی حقیقت بھی رکھ دی جائے تو وہ تنقید و تجزیہ کے بعد یقیناً اس کا عرفان بھی آسانی سے حاصل کر لے گا کیونکہ آج سائنسی حقائق بھی صوفیانہ مشاہدات کی تصدیق کر رہے ہیں۔ (۲) لہذا بقول مولانا محمد حنیف ندوی:

”عرفان حقیقت ایسی چیز نہیں جس کا خارجی ارتقا اور علوم و فنون کی تکمیل سے کوئی لگاؤ نہ ہو، بلکہ اس کے برعکس انسان کا علم جس قدر آفاق کے بارے میں زیادہ صحیح، استوار اور قابل اعتماد ہوگا اسی نسبت سے اس کا عرفان انفس و قلوب زیادہ واضح، زیادہ الفاظ و جہاں، بیان کی گرفت میں آنے والا اور زیادہ صاف ہوگا۔ یوں سمجھیں کہ اب وقت آیا ہے کہ انسان موجودہ ترقیات کی روشنی میں روحانیت میں قدم رکھے اور اسی بھروسے، اسی اعتماد اور بصیرت کے ساتھ باطن کی طرف تحقیق و تہصنص کے قدم بڑھائے جس طرح اس نے خارجی دنیا میں بڑھائے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس دور میں اگر کوئی ابوطالب، کوئی حارث محاسبی اور کوئی حنید و شلی پیدا ہو تو وہ ایسا ہوگا کہ اس کی بولی عای بھی سمجھ سکیں گے اور اجمعی طرح جان سکیں گے کہ اس عالم و دوزن میں باطن کے غائب و خرواق کا کیا عالم ہے۔ یعنی ضرورت اس کی ہے کہ تصوف باطنی علوم و فنون (Sciences inner) کی ایک شاخ قرار پائے۔ اور ہمارے وہ علماء جو اہمیت میں الجھے ہوئے ہیں وہ مادہ و ذرہ کی تحقیق سے فارغ ہو کر علم و حقیقت کی طرف بھی مائل ہوں۔“ (۳)

اقبال کا عظیم کلاسی اور تجدیدی کارنامہ یہی ہے کہ انھوں نے حقیقتِ مطلق کے ادراک اور اس تک رسائی کے ضمن میں صوفیانہ تجربہ و مشاہدہ کی حقیقت، اہمیت اور قطعیت واضح کی اور جدید فلسفیانہ انداز اور مغربی طرز استدلال ہی کے

۱۔ محمد حنیف ندوی، عقلیاتِ ادنیٰ، ص ۳۱۸

۲۔ سلطان بشیر محمود، ماورائی، ص ۹۹-۲۱۳

۳۔ محمد حنیف ندوی، سرگزشتِ غزالی، لاہور، علم و عرفان پبلشرز، ۱۹۹۹ء، ص ۱۹

ذریعے اسلامی فکر و ایمان کی روح کا اثبات کیا۔ فکرِ اقبال میں حسی علم کے وہ تمام جدید نتائج موجود ہیں جن سے جدید سائنسی علوم پیدا ہوئے ہیں۔ اقبال کا طرز استدلال سائنسی ہے، مگر وہ حقیقتِ مطلق تک وجدان کی راہ سے پہنچے ہیں۔ یوں اقبال نے علمِ بالحواس اور حسی تجربات کی اہمیت تسلیم کرتے ہوئے بھی علمِ بالوحی، وجدان، کشف اور صوفیانہ تجربہ و مشاہدہ کو حقیقتِ مطلق کے ادراک اور اس سے قرب و اتصال کا حقیقی، قطعی اور یقینی ماخذ قرار دیا ہے۔ اقبال نے ثابت کیا ہے کہ طبعیات اور حسی علوم ہی کل حقیقت نہیں ہیں بلکہ ان سے ماوراء بھی بے شمار تجربات و مشاہدات ہیں۔ یوں اقبال نے عالمِ انسانی کی توجہ تصوف کے بلند ترین مظاہر کی جانب مبذول کرائی ہے۔

اقبال نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ مذہب نہ صرف ممکن ہے بلکہ موجودہ دنیا کے لیے از حد ضروری بھی ہے، کیونکہ مذہب ہی حتمی طور پر حقیقی طرزِ حیات ہے جو حقیقت کو پانے کا سنجیدہ ذریعہ ہے۔ اقبال مذہبی زندگی کو تین ادوار یعنی اعتقاد، فکر اور کشف میں تقسیم کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ تیسرے یعنی کشف کے دور میں مذہبی زندگی میں یہ اُمتگ پرورش پاتی ہے کہ وہ حقیقتِ مطلق سے براہِ راست شاد کام ہو۔ (۱) اقبال اسی مرحلے کو مذہبی تجربہ یا صوفیانہ مشاہدہ و تجربہ کہتے ہیں۔ اس طرح وہ حقیقتِ مطلق کے ادراک کے لیے عقلی اور منطقی استدلال سے زیادہ تجربہ روحانی اور وجدان پر زور دیتے ہیں۔

ہر چند کہ موجودہ دور میں سائنسی حقائق وجودِ باری تعالیٰ کی مزید تصدیق کر رہے ہیں۔ نظریہ اضافیت اور نظریہ کوانٹم نے مادیت کے قدیم نظریے کو پارہ پارہ کر کے رکھ دیا ہے۔ جدید طبعیات کی تحقیقات اور دریافتوں سے ایک ایسا منظر نامہ تشکیل پاتا دکھائی دے رہا ہے جو صوفیانہ مشاہدات و تجربات سے قریب تر ہے۔ سائنس خود بخود اپنے ماننے والوں کو مابعد الطبعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کی جانب لیے جا رہی ہے، مگر علمِ بالحواس، حسی تجربہ اور ہیکلِ محسوس کے عادی اہل مغرب اور ان سے مرعوب بعض اہل مشرق کے ذہنوں میں آج بھی اگر ایک طرف عقل اور روحانیت تو دوسری طرف مذہب اور سائنس کی جنگ جاری ہے۔ آج بھی بہت سے انسان، وجودِ باری تعالیٰ کے بارے میں تشکیک کا شکار ہیں۔ اگرچہ بقول اقبال جدید سائنس کے نظریات اور دریافتوں نے انسان کو سوچنے پر مجبور کر دیا ہے کہ:

”کیا علت و معلول کی اسیر فطرت ہی تمام تر سچائی ہے؟ کیا حقیقتِ مطلق ہمارے شعور پر کسی اور طرف سے بھی حملہ آور

نہیں ہوتی؟ کیا تسخیرِ فطرت کا خالص عقلی مہمان ہی واحد مہمان ہے؟“۔ (۲)

اقبال نے ان سوالوں کا جواب، اسلامی عقائد کی روشنی میں، جدید انداز میں دیتے ہوئے اس حقیقت سے پردہ اٹھایا ہے کہ حقیقتِ مطلق کا مکمل وقوف حاصل کرنے کے لیے ادراکِ بالحواس کے پہلو بہ پہلو، جسے قرآن قلب یا فؤاد کہتا ہے، کے مشاہدات سے بھی کام لینا چاہیے۔ یہ ایک بالطنی وجدان اور بصیرت ہے جس کے ذریعے ہمارا حقیقت کے اُن گوشوں سے رابطہ ہو جاتا ہے جو حواس کی حدود سے باہر ہیں۔



حاصل مطالعہ

اسلامی نظریہ وحدۃ الوجود، افلاطون، نوافلاطونیت، شکر اچاریہ کی ویدانت اور ہندوؤں کے نظریہ مایہ سے اخذ شدہ ہے اور نہ ہی اتحاد اور حلول سے اس کا کوئی واسطہ ہے۔ یہ غلط فہمیاں اس کے مرعوبہ تھے pantheism کے باعث پیدا ہوئی ہیں جو حلول و اتحاد کا مترادف ہے اور وحدۃ الوجود کے لیے ہرگز مناسب نہیں۔ اسلامی وحدۃ الوجود کے مطابق سب چیزیں اللہ کا مظہر ضرور ہیں لیکن یہ سب خدا سے الگ وجود بھی رکھتی ہیں۔ کائنات میں حقیقی معنی میں صرف اور صرف ایک ہی ذات موجود ہے اور وہ اللہ ہے۔ وہی حقیقت مطلق اور واجب الوجود ہے۔ یہ کائنات حق تعالیٰ کی ذات و صفات کی مظہر ہے۔ اس کا وجود مستقل بالذات اور حقیقی نہیں بلکہ عطائے خداوندی ہے۔ اس کا وجود غلطی ہے جو بظاہر موجود مشہود ہے مگر اس پر وجود کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ بالفاظ دیگر حقیقی وجود صرف اور صرف ذات واجب تعالیٰ کا ہے جبکہ کائنات اپنے وجود اور اپنی بقا کے لیے ہر آن ذات واجب تعالیٰ کی محتاج ہے۔ یہی اسلامی وحدۃ الوجود ہے، اقبال اور ابن عربی اس کے مؤید ہیں اور اس کا حلول، اتحاد، ویدانت اور نوافلاطونیت سے کوئی تعلق نہیں۔ اقبال کے تصور حقیقت مطلق پر از ازل تا آخر ای وحدۃ الوجود کا پرتو صاف دکھائی دیتا ہے۔

علامہ اقبال اپنی فکر کے ابتدائی دور میں تقریباً ۱۹۰۸ء تک نوافلاطونی اور ویدانتی وحدۃ الوجود کی ترجمانی کرتے دکھائی دیئے ہیں۔ اس دور میں وہ نوافلاطونیت، ویدانت، افلاطون کے نظریات اور مسلم مفکرین کے پیش کردہ نظریہ وحدۃ الوجود کو ایک ہی شے سمجھتے رہے۔ اسی لیے اُن کے اس دور کے انکار و خیالات پر افلاطون، فلاطیس اور ویدانت کے اثرات نمایاں ہیں اور اُن کا تصور حقیقت مطلق بھی انہی خیالات کی ترجمانی کرتا دکھائی دیتا ہے۔ اس دور میں اقبال حقیقت مطلق کو ”حسن ازلی“ سے تعبیر کرتے ہیں، جس کا وجود انہیں کائنات کے ہر ذرے میں دکھائی دیتا ہے اُن کے نزدیک یہ ”حسن ازلی“ کائنات کے مظاہر میں عیاں بھی ہے اور نہاں بھی۔ یہ موضوعی اور محرومی دونوں عالموں میں موجود ہے۔ یہ حسن کائنات کی ہر شے میں جاری و ساری اور ہر شے پر حاوی ہے۔ اُن کے خیال میں حقیقت اور واقعیت صرف ایک ہی ہے اور وہ غیر مشخص ہے جس میں خالق و مخلوق علت و معلول، حرکت اور سکون کا امتیاز نہیں۔ کائنات کی حقیقت فریب نظر کے سوا کچھ نہیں۔ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ ہمارے اپنے شعور کا ساختہ ہے۔ حقیقت میں من و تو کا سوال ہی نہیں۔ یہ خیالات واضح طور پر افلاطونی، نوافلاطونی اور ویدانتی وحدۃ الوجود کا پرتو لیے ہوئے ہیں، کیونکہ مسلم صوفیائے کرام کا سب سے بڑا کردہ، جس کے سرخیل شیخ اکبر ابن عربی ہیں، عالم کو معدوم یا فریب نظر نہیں مانتا اس طرح اسلامی وحدۃ الوجود میں نہ تو کائنات کو باطل سمجھا جاتا ہے اور نہ ہی انسانی اتان کی نفی کی جاتی ہے۔ ابن عربی اور دیگر مقتدر وجودی صوفیاء علما وحدۃ الوجود کے ساتھ

انسانی خودی اور خدا کی انفرادیت کے بھی قائل ہیں اور انفرادیت کو کلیت کی ضد نہیں سمجھتے۔

افلاطون، فلاطینوس اور شکر اچاریہ کے ویدانتی، وحدۃ الوجود اور مسلم فلسفہ و صوفیا بالخصوص ابن عربی کے پیش کردہ نظریہ وحدۃ الوجود میں اس واضح تفاوت کے باوجود بعض مسلم وغیر مسلم مفکرین اور مستشرقین کی طرح علامہ اقبال بھی، اس دور میں، انہیں ایک ہی شے سمجھتے رہے۔ قیام یورپ (۱۹۰۵ تا ۱۹۰۸ء) کے دوران میں علامہ اقبال پر اُن کے یورپی اساتذہ، جن میں مشہور مستشرقین بھی شامل تھے، کے اثرات پڑے جو وحدۃ الوجود کی اصل ویدانت اور نو فلاطونیت کو قرار دیئے ہوئے اسے حلول اور اتحاد کا مترادف سمجھتے ہیں۔ یورپ میں اقبال نے اپنی تعلیمی ضروریات کے لیے، انگلستان اور جرمنی کے مغربی علماء و مفکرین کی کتب کا مطالعہ کیا۔ لہذا وہ وحدۃ الوجود کو انہی کی پیش کردہ تعبیر کے آئینے میں دیکھنے لگے۔ اس تعبیر کے مطابق صرف اللہ موجود ہے اور انسان (خودی) مہیوم یا معدوم ہے۔ اقبال کا اسلامی وجدان اسے کب گوارا کر سکتا تھا۔ لہذا، قیام یورپ ہی میں اقبال کا ذہن وحدۃ الوجود کے بارے میں تکلیک کا شکار ہو چکا تھا۔ بالآخر ۱۹۱۵ء میں اقبال نے اسرار خودی کے دیباچے میں، اسلامی اور غیر اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق روار کھے بغیر، صاف لفظوں میں اس سے اپنی بیزاری کا اظہار کر دیا۔ اسی بنا پر، اقبال کے ابتدائی دور میں، اُن کے تصور حقیقت مطلق پر نو فلاطونی اور ویدانتی اثرات قابل گرفت نہیں کیونکہ اس دور میں وہ غیر اسلامی اور اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق محسوس نہیں کر سکتے تھے۔ جونہی انہیں اس کا احساس ہوا کہ نظریہ وحدۃ الوجود تو حلول اور اتحاد کے مترادف ہے تو وہ افلاطونی، ویدانتی اور اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق کیے بغیر اس کے سخت مخالف بن گئے۔ مذکورہ دیباچے میں وہ سری شکر اور ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کو مماثل قرار دیتے ہیں جو اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ ابھی تک وحدۃ الوجود کو سری شکر کی ویدانت پر ہی محمول کر رہے ہیں۔ لہذا ۱۹۲۲ء تک وہ اس نظریے کو حلول اور اتحاد کا مترادف سمجھتے ہوئے، اس کی شدید مخالفت پر کمر بستہ رہے۔ اسرار خودی اور اس کے نتیجے میں ہونے والی قلبی معرکہ آرائی اس مخالفت کا نقطہ عروج ہے۔

اب اقبال انسانی خودی کے اثبات و استحکام کی تعلیم کے ساتھ ساتھ ذات باری تعالیٰ کو بھی ایک ”انا“ قرار دیتے ہیں اب اُن کے نزدیک خدا جو آخری اور قطعی حقیقت ہے، ذات مطلق اور انائے مطلق ہے۔ اور اب وہ خدا کو ”ابدی حسن“ سے تعبیر نہیں کرتے بلکہ اب وہ خدا کو ”ابدی عزم“ خیال کرتے ہیں اور حسن کو اس کے ابتدائی مرتبہ سے گھٹا کر اسے خدا کی صفت قرار دیتے ہیں۔ اس طرح علامہ اقبال کے نزدیک اب خدا ایک لامحدود ”انا“ ایک ”کائناتی خودی“ ایک ”ما فوق ہستی“ ایک ”خالق عزم الملقوہ“ اور ایک ”لا انتہا ممکنات رکھنے والا فرد“ ہے۔ اس انائے مطلق کی سرشت تخلیق ہے اور یہی انائے مطلق اس نظام عالم کی بنیاد ہے۔

”اسرار خودی“ کے نتیجے میں ہونے والے بحث و مباحثہ اور بعض بزرگوں سے خط و کتابت اور گفتگو کے نتیجے میں،

علامہ اقبال غیر اسلامی اور اسلامی وحدۃ الوجود میں فرق کرنے لگے اور بتدریج اس کی جانب پڑھتے ہوئے بالآخر اس کے قائل ہو گئے۔

اقبال نظریہ وحدۃ الوجود کو کچھ تحدیدات کے ساتھ قبول کرتے ہیں۔ وہ ذات باری کو کائنات میں جاری و ساری تسلیم کرتے ہیں مگر حلول و اتحاد کے قائل نہیں۔ اسلام کے معتدروحدۃ الوجودی صوفیاء اور علماء بھی اس کے قائل نہیں۔ اقبال ”انسانی“ کی ”انائے مطلق“ میں فنا کو ناممکن قرار دیتے ہوئے ہر صورت میں انائے انسانی کی بقا پر زور دیتے ہیں۔ اس طرح اقبال کے وحدۃ الوجود میں ذات باری کے علاوہ انسان بھی موجود ہے مگر اس کا وجود ظلی ہے، اصلی نہیں اور وہ قائم بالذات نہیں۔ اقبال کے نزدیک حقیقتِ اصل یہ ہے اور وہ ذات باری یعنی حقیقتِ مطلقہ ہے۔ کائنات اور اس کی اشیاء و مظاہر اعتبار باری ہیں یعنی اصل میں یہ کائنات تجلی صفت یا ظہور ذات ہے۔ اس کی اپنی کوئی حیثیت نہیں۔ نفس انسانی یا خودی، ذات مطلق کے اظہار کی ایک کیفیت ہے، لہذا واجب اور ممکن و متضاد الاصل یا متضاد النوع وجود نہیں۔ وجود اگر مطلق ہے تو خدا ہے اور اگر وہی وجود متعین ہو جائے تو انسانی خودی ہے۔ خودی یا اعتبار وجود معین خدا ہے، لیکن باعتبار ذات وہ غیر خدا ہے۔ خودی یا اعتبار وجود معین خدا ہونے سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ انسانی خودی (انائے مقید) مطلق خودی (انائے مطلق) کا مظہر ہے، کیونکہ، اُن کے نزدیک، ذات باری ایک ”اننا“ ہے یعنی ”انائے مطلق“ اور انائے ہاں ہی کا صدور ہوتا ہے۔ اقبال کے اس تصور کو یقیناً عینیت، حلول یا اتحاد نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ اقبال کے نزدیک خدا اور انسان میں بلحاظ ذات مغایرت پائی جاتی ہے۔ یعنی بندہ لاکھ ترقی کرے مگر خدا نہیں بن سکتا۔ خدا، خدا ہے اور بندہ، بندہ ہے۔

اقبال کے خیال میں ذات واجب تعالیٰ کا تصور ایک ”فرد“ اور ”اننا“ یعنی ”انائے کامل“ کے طور پر کیا جانا چاہیے۔ اساسی طور پر ذات واجب، عالم سے علیحدہ نہیں۔ وہ عالم میں جاری و ساری بھی ہے اور اس سے ماوراء بھی ہے۔ ذات واجب تعالیٰ کی ایگو کی تخلیق تو انائی میں افعال و تصورات طے چلے ہوتے ہیں۔ سارا عالم جو ہر فرد کی میکا کی حرکت سے لے کر انسانی تصور کی آزادی تک ذات واجب تعالیٰ کی جلوہ گری ہے۔ الٰہی انرجی کا ہر جوہر فرد وجود کے پیمانے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو ایک ایگو کے مثل ہے۔ ہستی حقیقت میں ایگو ہی سے عبارت ہے۔ انسانی وجود میں ایگو اپنا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذات واجب تعالیٰ وجود کی آغاثی ایگو ہے جو انسان کی رگ گردن سے زیادہ قریب ہے۔ حقیقت وہی ہے جو اپنی حقیقت کا شعور رکھتی ہو۔ حقیقت کا معیار اور اس کی درجہ بندی اس پر منحصر ہے کہ اس میں خودی کا شعور کس حد تک ہے۔ اننا یا خودی کا اگر چہ یہ خاصہ ہے کہ وہ دوسرے آثار کھنے والے وجودوں سے تعلق رکھتی ہے لیکن اپنی باطنی کیفیت میں وہ بالکل تنہا ہوتی ہے۔ اس کی اس تنہائی میں اس کی حقیقت مضمر ہے۔ انسان میں کائنات کے دوسرے مظاہر کی بہ نسبت چونکہ خودی

زیادہ ترقی یافتہ شکل میں ہے اس واسطے وہ الہی توانائی کے تخلیقی مظاہر میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ خدا کی تخلیقی صلاحیت میں صرف انسان اس کا شریک ہو سکتا ہے۔ انسانی روح کی تخلیقی آزادی کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ وہ ذات واجب کی ابدیت کے زمرے سے باہر نکل گئی۔ خالق اور مخلوق میں بے امتیاز وحدت کبھی بھی قائم نہیں ہو سکتی اور نہ ہی ہونی چاہیے۔ ذات باری کو سمجھنے میں عقل کو دشواری اس واسطے پیش آتی ہے کہ وہ اس کو غیر معین خیال کرتی ہے حالانکہ وہ یہ جانتی ہے کہ تعینات کا عالم اس کے وجود میں نہیں آ سکتا تھا۔ ذات واجب تعالیٰ قطعاً آزاد ہے کہ وہ غیر محدود طریقے پر اپنا تعین خود کرے۔ خود ایگو کے تصور سے ایک طرح کی تحدید عاید ہوتی ہے جو نقص پر دلالت کرتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر ذات باری ایگو ہے تو اس کو غیر محدود اور لامحدود کس طرح سے تصور کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذات باری کا تصور غیر محدود مکانیت کی حیثیت سے ممکن نہیں۔ روحانی امور میں وسعت کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی۔ اور زمانی اور مکانی بے پایانی کو مطلق نہیں کہا جاسکتا۔ خود فطرت غیر محدود غلامی واقع نہیں جیسا کہ پہلے سائنسدانوں کا خیال تھا بلکہ وہ ایک دوسرے سے تعلق رکھنے والے حوادث کا سلسلہ ہے۔ ان حوادث کے تعلقات ہی سے زمان و مکان کے تصورات پیدا ہوتے ہیں چنانچہ انسانی تصور نے اساسی ایگو کے عملی تخلیق کی توجیہ زمان و مکان کے تصور سے کی ہے۔ زمان و مکان اسی اساسی ایگو ذات واجب کے امکان ہیں جو نہایت محدود طور پر ہمارے ریاضی والے زمان و مکان کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ذات باری اور اس کے تخلیقی عمل کے ماوراء کسی زمان و مکان کا وجود ممکن نہیں جو دوسری ذاتوں (ایگو) کے ساتھ اس کے تعلق کو متعین کر سکے۔ چنانچہ ذات واجب تعالیٰ مقامی طور پر محدود نہیں جیسے انسانی ذات ان حدود سے محدود ہے جو دوسرے وجود اس پر عائد کرتے ہیں۔ ذات واجب کی لامحدودیت کا انحصار اس کے تخلیقی عمل کے امکانات میں مضمر ہے۔ اس کا اظہار خارجی عالم کی صورت میں ہوتا ہے گویا ذات باری کی لامحدودیت باطنی یا اندرونی ہے نہ کہ خارجی۔

انسان کا محدود ذہن فطرت یا عالم کو اپنے سے غیر ایک علیحدہ خارجی وجود تصور کرتا ہے جس کا تھوڑا بہت علم وہ حاصل کر سکتا ہے لیکن جس میں وہ تصرف نہیں کر سکتا یا اگر کر سکتا ہے تو بہت کم۔ یہی وجہ ہے کہ ہم تخلیق کو ایک قسم کے گزشتہ حادثے سے تعبیر کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک عالم ایک بنی بنائی چیز ہے جس کا اپنے بنانے والے سے کوئی عضوی تعلق باقی نہیں رہا۔ اس کا بنانے والا اب محض اس کا ایک متماثل ہے۔ اس ضمن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ذات واجب تعالیٰ اور عالم کے درمیان مکانی بعد موجود ہے اور کیا یہ عالم اس کی ذات سے بالکل علیحدہ ایک چیز ہے۔ دراصل کائنات میں جو کچھ تخلیق ہوا ہے وہ اس طور پر نہیں ہوا کہ ہم کہہ سکیں کہ فلاں چیز پہلے بنائی گئی ہے اور فلاں چیز اس کے بعد بنائی گئی ہے۔ ایسے تصور سے ذات باری تعالیٰ اور یہ عالم ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ وعدتیں بن جاتی ہیں۔ جو لامحدود مکانیت میں ایک

دوسرے کے مد مقابل ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ زمان و مکان اور مادہ ذات واجب تعالیٰ کی تخلیقی انرجی کی توجیہ ہے، جو ذہن نے اختراع کی ہے۔ زمان و مکان اور مادہ آزاد حقائق نہیں ہیں جو خود بخود موجود ہوں بلکہ حیات الٰہی کے ظہور کی مختلف شاخیں ہیں۔ مادہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ذات باری سے علیحدہ وجود رکھتا ہو اور جس پر وہ اپنے افعال کے نقوش دور سے مرسم کرتا ہو۔ مادہ ایک مسلسل فعل کی حالت ہے جس کو انسانی ذہن نگاہوں میں اس لیے علیحدہ علیحدہ تقسیم کر دیتا ہے کہ اس کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ عالم کا مسلسل وجود حوادث کی مسلسل تخلیق پر منحصر ہے۔ اگر ذات واجب تعالیٰ حوادث کی مسلسل تخلیق نہ کرتی رہے تو عالم بحیثیت عالم کے وجود نہیں رکھ سکتا۔ اتانے کامل کی صفت یہ ہے کہ وہ عالم سے مستغنی ہو۔ لہذا ذات باری تعالیٰ کا وجود بطور اتانے کامل معین اور ماوراء ہے، مگر اساسی طور پر ذات واجب تعالیٰ عالم سے علیحدہ نہیں۔ خدا عالم میں بھی ہے اور اس سے ماوراء بھی ہے۔

اس طرح وحدۃ الوجود کے حوالے سے، حقیقت مطلقہ کے بارے میں علامہ اقبال کا جو تصور تشکیل پاتا ہے اُس کے مطابق، جس طرح توحیدی مذاہب میں ذات باری تعالیٰ کو مادرائی کے ساتھ ساتھ سریانی بھی پیش کیا گیا ہے، اسی طرح اقبال کے نزدیک اساسی طور پر ذات واجب تعالیٰ عالم سے علیحدہ نہیں ہے۔ خدا عالم میں ہے اور اس سے ماوراء بھی۔ اس طرح اقبال کے ہاں ماورائیت کے ساتھ سریانیت بھی موجود ہے۔ مگر ماورائیت ایسی نہیں جس کے تحت تخلیق کائنات کے بعد رب کی حیثیت محض اس کے تماشا کی کی سی رہ جائے اور جو عالم کی گہما گہمیوں سے الگ تھلک عرش پر مستوی ہو۔

بٹھا کے عرش پہ رکھا ہے تو نے اے واعظ

خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے

اور سریانیت ایسی نہیں جس سے اتحاد، حلول اور انسانی خودی کی فنائے کلی مراد ہو۔ اقبال کے ہاں جاری و ساری خدا کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ عالم خدا ہے یا اس کا کوئی حصہ یا فرد الوہیت کا سزاوار ہے۔ اسی طرح اس کا یہ مطلب بھی نہیں لینا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ اس عالم میں سمنا ہوا اور محدود و منحصر ہے۔ بلکہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ ہر شے کے ساتھ اس کا قریبی اور براہ راست تعلق ہے اور یہی تعلق و اتصال ہر شے کی تخلیق و نمود کا ضامن اور مستفیل ہے۔ اقبال کے ہاں جاری و ساری خدا سے مقصود یہ ہے کہ نہ تو تخلیق و آفرینش کا یہ تماشا ایسا ہے جو صرف اس کے حدود و علم و تصور ہی کے اندر جلوہ نکلن ہو۔ اور ہر طرح کی معروضیت اور خارجی و جو سے محروم ہو۔ اور نہ اس کی حیثیت ایسے صانع و مصنوع کی ہے کہ جن کو زمان و مکان کے فاصلوں نے جدا جدا اور الگ الگ کر رکھا ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت ایسے داخلی عنصر، ایسے باطنی کارفرما اور نفس شے میں داخل و نہاں تخلیقی جوہر کی ہے جو باہرہ کر نہیں بلکہ ہر شے کی رگ و پے میں سا کر اور اندر رہ کر ایک ترتیب و پرورش کے کارِ عظیم کو انجام دینے میں مصروف ہے۔

اقبال کے خیال میں، خدا ہمارے تجربے کی دنیا سے بالکل الگ اور بے تعلق نہیں ہو سکتا۔ عالم کی اصلی اور اساسی حقیقت ذاتِ باری تعالیٰ ہے جو ماوراء ہے۔ مگر اس کی ماورائیت بیرونی طور پر نہیں ہے بلکہ وہ جاری و ساری اور داخل ہونے کے باوجود ہے۔ یعنی ذاتِ واجب تعالیٰ نہ قطعی طور پر عالم میں جاری و ساری ہے اور نہ پوری طرح ماوراء ہے۔ وہ ایک حد تک جاری و ساری بھی ہے اور ایک حد تک ماوراء بھی۔ لہذا ذاتِ واجب تعالیٰ متصل عالم بھی ہے اور منقطع عالم بھی۔ وہ عالم میں داخل بھی ہے اور خارج بھی۔ اصل وجود حق سبحانہ تعالیٰ ہی کا مسلم ہے۔ عالم اور انسان کا وجود اضافی اور اختیاری حیثیت رکھتا ہے۔

اس طرح، اقبال نے اسلامی اور مغربی مابعد الطبیعیات کا یہ بڑا مسئلہ حل کر دیا ہے کہ ذاتِ واجب تعالیٰ ایک ذاتِ معین انا کی حیثیت رکھتی ہے جو انسان اور کائنات سے ماوراء ہے یا یہ کہ وہ کائنات میں جاری و ساری اور غیر معین ہے۔ اقبال کے نزدیک ذاتِ واجب تعالیٰ کی ایغوی تخلیقی توانائی میں افعال و تصورات ملے جلے ہوتے ہیں جو مختلف وحدتوں کی شکل میں خارجی عالم میں ظاہر ہوتے ہیں۔ سارا عالم جو اہر فردہ کی میکائی حرکت سے لے کر انسانی تصورات کی آزادی تک ذاتِ واجب تعالیٰ ہی کی جلوہ گری ہے۔ الٰہی انرجی کا ہر جوہر فرد وجود کے پینے میں چاہے کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو، ایک ایغو (انا) کے مثل ہے۔ ہستی حقیقت میں ایغوی سے عبارت ہے۔ انسانی وجود میں ایغو اپنا کمال حاصل کرتی ہے۔ ذاتِ واجب تعالیٰ وجود کی اساسی ایغو ہے جو انسان کی شرگ سے زیادہ قریب ہے۔ اب ایسی سرانیت کا یہ مطلب تو نہیں کہ حلول و اتحاد لازم آ گیا اور بندہ خدا بن گیا۔ بلکہ یہ تو عین قرآنی نقطہ نظر دکھائی دیتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال کی توحید فلسفیانہ ہے۔ اور پھر جیسا کہ اسلام نے حقیقتِ مطلقہ کی وحدت اور ماورائیت پر بہت زور دیا ہے۔ اسی طرح اقبال بھی مذہبی اعتبار سے توحید کے علمبردار اور ذاتِ باری کی ماورائیت کے قائل ہیں۔ اُن کے نزدیک خدا خالق ہے اور بندہ مخلوق۔ وہ حقیقتِ مطلقہ کی خودی کے قائل ہیں اور اسے ایک ”فرد“ ایک ”انا“ قرار دیتے ہیں مگر ”فردِ کامل“ اور ”انائے مطلق“۔ اس طرح اقبال کے نزدیک ذاتِ باری تعالیٰ کا وجود، کائنات اور انسان میں جاری و ساری ہونے کے باوجود بطور ”انائے کامل“ کے معین و ماوراء ہے۔

اس طرح پروفیسر علی عباس جلاپوری کا یہ موقف کہ اقبال نے ذاتِ باری کا سرانیاتی تصور پیش کیا ہے اور وہ اپنے فکر و نظر کے کسی دور میں بھی ماورائی نہیں تھے، درست معلوم نہیں ہوتا۔

اقبال کے خیال میں حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کا ذریعہ محض علم اور فکر نہیں بلکہ وجدان ہے۔ اقبال اسے وقوفِ مذہبی (Religious Experience) یا وقوفِ سری (Mystical Experience) کہتے ہیں۔ وہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ادراک کا معتبر ذریعہ اسی وجدان کو قرار دیتے ہیں۔ وہ عقل، فکر، حسی ادراک، مشاہدہ کائنات اور تجرباتی علم کو بھی حقیقت

مطلقہ کے ادراک اور اس سے تعلق قائم کرنے کا اہم ذریعہ تسلیم کرتے ہیں اور از روئے قرآن اس کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ لیکن چونکہ حسی ادراک اور تعلق کے ذریعے حاصل ہونے والا علم محسوسات اور معقولات کا دست نگر ہے، لہذا اقبال اسے حقیقتِ مطلقہ سے رابطے کا بلاواسطہ طریقہ قرار دیتے ہیں مگر اسے حقیقتِ مطلقہ کے انکشاف کے حتمی ذریعے کے طور پر تسلیم نہیں کرتے۔ اُن کے نزدیک عرفانِ الہی کے حصول کا طریق وجدان ہے، جس میں کسی بیرونی مواد (حسی معنوں میں) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اقبال اس طریق کا ثبوت قرآن مجید سے فراہم کرتے ہیں اور ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ دل (قلبِ رفوہ) کی اہمیت کی جانب توجہ مبذول کرواتے ہیں نیز وہ صوفیانہ وجدان کی استعدادِ حصولِ علم ثابت کرنے کے لیے احادیث میں بیان شدہ ابنِ صیاد کا واقعہ بیان کرتے ہیں جس میں حضور ﷺ نے اس کا امتحان کیا تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ وجدان کے ذریعے حاصل ہونے والا علم بھی محسوس، حقیقی اور معتبر ہے۔ بطورِ ذریعہ، علم یہ بھی علم کا حقیقی، مفید اور اہم ذریعہ ہے اور اسی ہی وقت رکھتا ہے جتنی کوئی اور تجربہ۔ لہذا بطورِ علم اسے نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔

اقبال فکر اور وجود کی دوئی کے قائل نہیں۔ وہ وجودِ باری تعالیٰ کے ثبوت میں پیش کیے جانے والے قننِ روایتی دلائل، کونیاتی، غائی اور وجودیاتی کو اس لیے ناکام قرار دیتے ہوئے رد کرتے ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک یہ ظاہری دنیا اور باطنی دنیا اور فکر و وجود کی دوئی کے قائل ہیں۔ فکر اور وجود میں دوئی قائم کر دینے سے اور انھیں الگ الگ تصور کرنے سے فکر اور تصور میں مغایرت پیدا ہو جاتی جبکہ اقبال کے خیال میں ظاہری دنیا اور باطنی دنیا وجودِ مطلق کے دو رخ ہیں اور فکر اور وجود میں عنینت پائی جاتی ہے۔ قرآن پاک ظاہری تجربات و مشاہدات اور باطنی تجربات و مشاہدات دونوں کو حقیقتِ کاملہ کے نشانات سمجھتا ہے۔ لہذا، اقبال کے خیال میں فکر کا تعلق صرف ظاہری دنیا سے نہیں بلکہ فکر ہی بالآخر اپنی بلند سطح (وجدان) پر ہمیں حقیقتِ مطلقہ کے ادراک تک لے جاتی ہے۔ تاہم اقبال فکر (فلسفہ) پر مذہب کو ترجیح دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک مذہب ہی انسان میں وجدانی بصیرت پیدا کرتا ہے اور مذہبی وجدان ہی حقیقتِ مطلقہ سے قرب و اتصال کا ذریعہ بنتا ہے۔ فلسفہ صرف افکار و نظریات پر مشتمل ہوتا ہے اور حقیقتِ مطلقہ کو دور سے دیکھتا ہے جبکہ مذہبی وجدان زندہ اور حقیقی تجربہ ہے، جس سے اخروی حقیقت سے براہِ راست آگاہی اور شناسائی حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح، اقبال، عالمِ انسانی کے لیے سائنس کی افادیت کے قائل ہیں مگر ساتھ ہی وہ اس کے تنگ دائرے کی وضاحت کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ سائنس کا تعلق ظاہری دنیا کے جزوی مطالعات سے ہے، لہذا یہ وجودِ مطلق کا کلی ادراک نہیں کر سکتی۔ لہذا اقبال کے نزدیک حیاتیات، طبیعیات اور نفسیات کی سطح پر بھی وجودِ حقیقی تک رسائی ممکن نہیں۔ یہ روحانی وجدان (باطنی تجربہ) ہے جو حقیقتِ مطلقہ سے ہمیں کلی آگاہی بخشتا ہے۔

اقبال روحانی تجربے (وجدان) کے ضمن میں اعلیٰ اسلامی تصوف کی خدمات کے معترف ہیں۔ اُن کے مطابق

جدید مغربی مفکرین اور ماہرین نفسیات کے برعکس اگر ہم عالم اسلام کے اصلاح شدہ اعلیٰ تصوف میں کی جانے والی علمی مساعی پر نگاہ ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں یہاں علم و حکمت کے ایسے قیمتی موتی ملتے ہیں جو واقعہً روحانی تجربات کے بارے میں مثبت انداز میں روشنی ڈالتے ہیں اور مذہبی واردات و مشاہدات میں پائی جانے والی بوقلمونی اور تنوع سے آگاہ کرتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ سے قرب و اتصال کے لیے وجدان کی ضرورت ہے جبکہ یہ وجدان حاصل کرنے کے لیے مذہبی رویہ یعنی دعا (نماز + مراقبہ + ذکر وغیرہ) درکار ہے۔ جو ادراک و فہم ہمیں فلسفے کے دائرہ میں نہیں مل سکتا، کیونکہ یہ قیاسات اور تصورات پر مشتمل ہے، وہ ہمیں ایمانیات میں قدم رکھنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ حقیقتِ مطلقہ اپنی ماہیت میں ایسی ہے کہ اس تک رسائی کے لیے ہمیں تصورات و خیالات سے کہیں زیادہ قربی و سیلے کی ضرورت پڑتی ہے۔ وہ وسیلہ عبادت ہے۔ عبادت آخر کار ہماری روح کی بصیرت کا باعث ہوتی ہے اور اس بصیرت سے وہ راز ہماری سمجھ میں آتے ہیں جو حقیقتِ اولیٰ کو ہم پر منکشف کرنے لگتے ہیں۔ یہ راز خالی خوبی قیاسات کی گرفت سے باہر رہتے ہیں۔ انھیں عبادت ہی کے ذریعے گرفت میں لینا ممکن ہے۔ عبادت میں ہم اتنے مطلق کی بارگاہ کو کھٹکتا تے ہیں اور اپنا سر تسلیم خم کرتے ہیں۔ یوں اس بارگاہ میں ہماری پذیرائی ہونے لگتی ہے اور ہماری روح پر ایسے ایسے راز کھلتے ہیں جو کسی اور طریقے سے ممکن نہیں۔ یہ راز اتنے مطلق کی گتہ کو اتنے انسانی پر منکشف کرنے لگتے ہیں۔

اقبال حقیقتِ مطلقہ کے وجدان کا آغاز انسان کی اپنی ذات کے وجدان سے کرتے ہیں اور اس طرح وجدان کو ہمارے عام تجربے سے قریب لے آتے ہیں۔ وہ ذات کے وجدان کے بعد حقیقت اور پھر حقیقتِ مطلقہ تک پہنچتے ہیں۔ ذات کا وجدان وہ نقطہ انحراف فراہم کرتا ہے جو عقلیں اور تجربہ بین کے طریق تحقیق سے اپنا راستہ الگ کرتا ہے۔ یہ راستہ اگرچہ مشکل ہے لیکن اشیا کی اساسی ماہیت کے براہ راست انکشاف تک ہمیں لے جانے کی امید دلاتا ہے۔ یہ ہمارے لیے خدا کے وجدان کو ظن و قیاس کی بجائے ایک حقیقی امکان بنا دیتا ہے۔ اس طرح، ہم وجدان کے ذریعے اپنی ہستی اور فطرت سے گزر کر ذاتِ باری تعالیٰ تک پہنچ سکتے ہیں۔

وجدان کو صوفیاء اسلام نے عشق، عرفان، معرفت اور کشف کے نام سے ایک روحانی واردات اور نفسی کیفیت کے طور پر محسوس کیا اور اقبال نے اسی روحانی تجربے کو، وقوفِ مذہبی، وقوفِ روحانی اور وجدان کے نام سے، حقیقتِ اصلیت تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیا اور فلسفیانہ انداز میں قرآن و حدیث کے ذریعے اس کا اثبات کیا اور اس حسی تہذیب و تمدن اور نظریہ حیات کا بھرپور رویا جس کے مطابق مادے کے علاوہ کوئی حقیقت نہیں اور حواس کے علاوہ کوئی ذریعہ علم نہیں، لہذا مابعد الطبیعیات اور حقیقتِ مطلقہ کا علم ممکن نہیں۔ اقبال نے بتایا کہ محض عقل اور حواس ہی علم کے ذرائع نہیں بلکہ ان سے آگے

ایک شے وجدان بھی ہے اور درحقیقت وجدان ہی حقیقتِ مطلقہ کی پہچان کا اصل ذریعہ ہے۔ اسی کے ذریعے مذہبی حقائق اور حقیقتِ اولیٰ کا ادراک و اثبات کیا جاسکتا ہے۔

سائنس علم و ادراک کو تجربہ اور حس کے دائرے تک محدود کرتی ہے اور یوں مادے تک ہی محدود ہو کر رہ جاتی ہے اور پھر اس مادیت پسندی اور میکائیک کے ڈاڈے حقیقتِ مطلقہ کے انکار سے جا ملتے ہیں۔ فلسفہ بھی صرف کلیات و تعلیمات پر اکتفا کرتا ہے۔ یہ بھی عقلی تلاش کا نام ہے۔ یہ عام زمان و مکان ہی کو تجربے بات کے سانچے قرار دیتا ہے۔ اس کی نظر میں اس سے آگے تجربے کی کوئی سطح نہیں، لہذا مابعد الطبیعیات کا وجود نہیں اور مابعد الطبیعیات ممکن نہیں تو اثباتِ ذاتِ الہی بھی ناممکن ہے۔ اقبال کا تصور وجدان انہی سائنسی اور فلسفیانہ خیالات کے خلاف ایک مؤثر ردِ عمل ہے جس کے ذریعے اقبال مابعد الطبیعیات کے اثبات کی راہ ہموار کرتے ہیں جو بالآخر مذہبی معتقدات اور ذاتِ باری تعالیٰ پر ایمان و ایتقان تک لے جاتی ہے۔ اس طرح، اقبال نے مادیت، میکائیک، عقلی محض اور حسی تجربے کی بنیاد پر استوار ہونے والی دہریت کے خلاف، وجدان کو اثباتِ باری تعالیٰ اور مذہبی صدائقوں کے اثبات کا ذریعہ ثابت کر کے، وہیں اسلام اور اسلامی فلسفہ اور اسلامی علم کلام کی قابلِ قدر خدمت انجام دی ہے۔

اقبال کا کہنا ہے کہ وجدان کی منزل تک عقل و فکر کی سیڑھی کے ذریعے پہنچا جاسکتا ہے مگر حقیقتِ مطلقہ کے صحیح اور براہ راست ادراک کا حصول وجدان ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ عقل محض اس ادراک تک نہیں پہنچ سکتی۔ اس کے لیے باطنی بصیرت کی ضرورت ہے، جو حسی ادراک سے مادراء ایک مذہبی تجربہ ہے۔ یہی وہ مقام ہے کہ جہاں اقبال کے تصور وجدان کو قرآنی تائید حاصل ہو جاتی ہے۔ قرآن جو بار بار انسان کو مطالعہٴ فطرت کی جانب راغب کرتا ہے تو اس کا مقصد یہی ہے کہ انسان فطرت میں بکھری اللہ کی نشانیوں کو حواس سے محسوس کرے اور ان کے پیچھے کا فرما ابدی سچائی کو تسلیم کرے۔ لیکن قرآن جہاں مختلف ظاہری حیات سے کام لے کر ان آیاتِ الہی پر غور و فکر کی دعوت دیتا ہے وہیں وہ بار بار قلبی بصیرت، باطنی وجدان، کشف اور الہام کی طرف بھی اشارے کرتا ہے۔ یوں وجدان، قلبی بصیرت، کشف اور الہام کو حقیقتِ مطلقہ کے ادراک اور اثبات کا ذریعہ علم خود قرآن نے ٹھہرایا ہے، متعدد احادیثِ مبارکہ بھی اس کی تائید کرتی ہیں اور معتدرا اسلامی علما اور صوفیائے نزدیک کے یہ مسلک حقیقت ہے۔ لہذا اقبال کا تصور وجدان اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔

تاہم اقبال وجدان یا کشف کو حقیقتِ مطلقہ اور مذہبی حقائق تک رسائی کا ادراک ہی کا انفرادی ذریعہ علم سمجھتے ہیں۔ وہ اسے شرعی اصولوں اور عقائد و عبادات پر نرس قرار نہیں دیتے اور نہ ہی اسے فقہی اجتہاد کا مأخذ قرار دیتے ہیں۔ وہ وحی اور صوفیانہ الہام میں واضح فرق روا رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اقبال وجدان میں القائے شیطانی کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ دراصل وجدان دینی عقائد اور عبادات و معاملات، جو قرآن و سنت سے ثابت شدہ ہیں، کو پرکھنے کا کوئی ذریعہ نہیں۔

عقائد و عبادات کے معاملے میں تو نصوص ہی حجت ہونگی۔ اقبال کا تصور وجدان تو عقل و حواس کی اسیر مادیت پسندوں کے انکار مابعد الطبیعیات، انکار مذہب اور انکار وجود باری تعالیٰ کے استدلال کا مسکت جواب ہے جو انہیں یہ بتاتا ہے کہ عقل و فکر اور حواس کے عام تجربے کی سطح سے بلند بھی علم کی ایک سطح ہے۔ اگر ہماری ناقص عقل مذہبی حقائق اور وجود باری تعالیٰ کا ادراک نہیں کر سکتی تو یہاں بات ختم نہیں ہو جاتی بلکہ عقل و فکر اور عام تجربے سے ماوراء تجربے کی اور سطحیں بھی ہیں جنہیں دریافت کر کے انسان مذہب اور حقیقت مطلقہ کے اثبات کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔

فکر اقبال کی روشنی میں، وجدان جیسی اس شاندار قوت کی بازیافت وقت کا اہم تقاضا ہے۔ اس کے ذریعے اس مسئلہ نہ صرف روحانی بالیدگی اور لامتناہی روحانی قوتیں حاصل کر کے اپنی رضا کو تقدیر جہاں کا راکب بنا سکتی ہے، بلکہ مذہب اور وجود باری تعالیٰ کے مگرین پر اس ذریعہ علم کی حقانیت ثابت کر کے، اس کے ذریعے انہیں مذہبی صداقتوں اور ادراک و اثبات وجود باری تعالیٰ کی منزل تک پہنچنے میں مدد دے سکتی ہے۔ یوں تبلیغ کا اہم اور لازمی فریضہ بطریق احسن پورا ہوتا رہے گا اور سنی لا حاصل بھی قرار نہیں پائے گا۔

اقبال اپنے تصور وجدان ہی کے ضمن میں، مشرق و مغرب کے قدیم و جدید تصورات زمان و مکان پر بحث کے دوران میں رد و قبول کرتے ہوئے انسان کے ریاضیاتی زمان و مکان سے الٹی زمان و مکان تک پہنچے ہیں اور یوں کامیابی سے اثبات الہی کی منزل ہمکنار ہو کر نہ صرف مسلم فلسفے میں بلکہ دنیا بھر کے فلاسفہ میں ایک بلند اور مغرور مقام پر فائز ہو گئے ہیں۔

اقبال بتاتے ہیں کہ زمان و مکان، جنہیں عقلیت و مادیت پسند سارے تجربات کے سانچے قرار دیتے ہیں اور اسی عام ”مکانی زمانی“ تجربے کو علم کی واحد سطح قرار دیتے ہوئے مابعد الطبیعیات اور وجود باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں، اپنے مفہوم میں سکونی اور معین نہیں ہیں۔ ان کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں یعنی زمان و مکان ہو سکتے ہیں۔

اقبال کے خیال میں زمان و مکان جامد، اٹل اور نہ بدلے والے اشکون یا جہات نہیں ہیں۔ جیسا کہ عام تجربے کی سطح پر انہیں سمجھا جاتا ہے۔ دراصل زمان و مکان کے یہ پیمانے ہم نے خود بنائے ہیں۔ ان کا تعلق اس خارجی دنیا سے ہے جو ہماری عقل کی آفریدہ ہے اور عقل زمان و مکان کی اندرونی سطحوں تک پہنچنے سے قاصر ہے۔ کیونکہ وہ معمول کے تجربے پر ہی اکتفا کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کائنات اور دیگر عقلیت پسند اور مادیت پسند فلاسفہ و سائنسدان مابعد الطبیعیات کے امکان کی نفی کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک ہمارے معمول کے تجربے کے علاوہ تجربے کی اور سطحیں اور مدارج بھی ہیں اور ہمارے اس ریاضیاتی زمان و مکان کے علاوہ اور زمان و مکان بھی ہیں جہاں عقل انسانی پہنچنے سے قاصر ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ معمول سے ماوراء دوسرے تجربات اور ریاضیاتی زمان و مکان سے آگے زمان و مکان کے دوسرے نظموں تک رسائی قہری و ارواۃ ہی کے ذریعے ممکن ہے اور اس ضمن میں مذہبی وجدان ہی ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ اقبال، انسانی عقل کے آفریدہ اس ریاضیاتی زمان

ومكان کو اعتباری قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان اس اعتباری زمان و مکان کی قید سے نکل کر ہی وید حق اور وصال حق کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔ اسی لیے اقبال طبعیات کے قدیم تصورِ ماویت کو رد کرنے کے ساتھ ساتھ حیاتیات کی میکائیت کو بھی رد کرتے۔ وہ طبعیات کے پیش کردہ تصورِ زمان سے اتفاق نہیں کرتے کیونکہ یہ نظریہ زمان کے اُن ضروری خواص کو نظر انداز کرتا ہے جو ہمارے تجربے میں آتے ہیں۔ اقبال زمان کی اُن خاصیتوں سے بحث کرتے ہیں جو طبعیاتی نظریے سے باہر ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خالص طبعیاتی نقطہ نظر سے ہم زمان کی صرف جڑی قین کر سکتے ہیں۔ صحیح طریقہ یہ ہوگا کہ ہم زمان سے متعلق اپنے روزمرہ مشاہدات کا نفسیاتی تجربہ کریں جس سے زمان کی ماہیت کا ٹھیک ٹھیک پتہ چل سکے۔ کائنات ایک ساکن وجود نہیں بلکہ واقعات کا ایک نظام ہے جو ایک مسلسل حقیقی بہاؤ سے عبارت ہے۔ زمان میں فطرت کے مردود کی یہ صفت تجربے کی وہ معنویت ہے جس پر قرآن حکیم خاص زور دیتا ہے۔ اس کے ثبوت میں اقبال متعدد قرآنی آیات پیش کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ان آیات میں ہمارے زمان کے حساب کے متعلق اضافیت کی نشاندہی کی گئی ہے اور جو شعور کی نامعلوم سطحوں کی جانب اشارہ کرتی ہیں۔ یوں اقبال، سائنس کے تصورِ زمان سے آگے بڑھ کر ایسے زمان کی بات کرتے ہیں جس کا شعور وجدانی سطح پر ہی ہو سکتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر ہم اپنے شعور کی تجربوں اور مشاہدوں پر عمیق توجہ مرکوز کریں تو ہم تسلسلی اور عارضی دوران کی تہہ میں حقیقی دوران کو پا سکتے ہیں۔ یہی دورانِ الہی ہے۔ لہذا اس حقیقی دوران کو پہچان کر ہی، حقیقتِ مطلقہ تک پہنچا جاسکتا ہے مگر حقیقی دوران کو پہنچانے کے لیے عرفان (وجدان) کی ضرورت ہے۔

اسی طرح اقبال کے نزدیک ہمارا یہ ریاضیاتی مکان بھی ایک معروضی حقیقت نہیں ہے۔ اقبال عراقی (محمود الاثنوی؟) کا حوالہ دیتے ہیں جو مکان کی کئی قسموں کا ذکر کرتا ہے۔ مکان کی ان مختلف قسموں سے گزرتے ہوئے ہم آخر کار مکانِ الہی تک پہنچتے ہیں جو مکمل طور پر ہر طرح کے ابعاد سے پاک ہے اور جو تمام لامتناہیات کے نقطہ اتصال کی تشکیل کرتا ہے۔ اسی طرح اقبال اس حقیقت سے پر وہ اٹھاتے ہیں کہ جب ہمارا مکان اعتباری اور اضافی ہے اور معروضی حقیقت نہیں، یہ تصور ہماری موضوعی ساخت پر منحصر ہے اور جب مختلف حیوانوں کے لیے مکان کے بعد مختلف ہو سکتے ہیں تو ہمارا یہ مکان ہی تجربے کی واحد سطح نہیں۔ یوں، زمان و مکان پر اپنے بصیرت افروز افکار کے ذریعے اقبال اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ زمان و مکان، جنہیں کائنات اور اُس کے عیز و کارِ عقلیت پسند اور ماویت پسند، سارے تجربات کے سانچے قرار دیتے ہوئے انہیں ہی علم کی واحد سطح جانتے ہیں، اپنے مفہوم میں سکونی اور معین نہیں ہیں۔ ان کا مفہوم نفسی قوتوں میں اضافے یا کمی کے ساتھ بدلتا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عقلیت پسند غلط فہمی کا جو عام ریاضیاتی زمان و مکان کے تجربے کی سطح تک محدود کرتے ہیں، اس کے علاوہ بھی تجربے کی دوسری سطحیں ہو سکتی ہیں۔ لہذا اگر عام تجربہ ہی تجربے کی واحد سطح قرار پائے تو بے شک مابعد الطبعیات ممکن نہیں ممکن نہیں۔ لیکن اگر تجربے کی ایسی سطحیں ممکن ہیں (اور یقیناً ممکن ہیں جیسا کہ

اقبال نے اپنی فکر کی روشنی میں ثابت کیا ہے) جو ”زمانی مکانی“ تعینات سے آزاد ”حقیقت فی نفسہ“ کا انکشاف کرتی ہیں تو پھر مابعد الطبیعیات بھی ممکن ہے اس طرح اقبال نے وجود باری تعالیٰ کے مشاہدے کے امکان کو محفوظ رکھا ہے۔

اقبال کا تصور زمان و مکان بھی دراصل اُن عقلیت پسندوں کے خلاف مدلل رد عمل ہے، جو عام تجربے میں میں آنے والے زمان و مکان پر ہی قاعدت کر کے خدا اور مذہب کا انکار کرتے ہیں۔ اقبال نے اپنے عالمانہ اور فلسفیانہ مباحث کے ذریعے عارضی اور تسلسلی زمان سے آگے گزر کر حقیقی زمان کی نشاندہی کی ہے جو زمانی ایز دی ہے اور اسی طرح وہ اعتباری اور ابغادی مکان سے نکل کر غیر ابغادی مکان تک پہنچے ہیں جو مکانی الہی ہے۔ یوں وہ اثبات وجود باری تعالیٰ کی منزل تک پہنچے ہیں۔ اس منزل تک پہنچنے کے لیے اقبال نے جدید سائنسی انکشافات کو اپنے موقف کے حق میں ثابت کرنے کے ساتھ ساتھ اسلامی فلسفیانہ اور صوفیانہ روایت کا سہارا بھی لیا ہے، مگر اس نظریے کی تشکیل میں اقبال کا بنیادی ماخذ قرآن مجید ہی ہے جو وقت کی دو قسموں زمان ایز دی یا زمان خالص اور زمان خارجی یا جوہری وقت کا قائل ہے۔ اس کے ثبوت میں اقبال نے اپنے خطبات میں متعدد آیات پیش کی ہیں۔

یوں اقبال نے اپنے بے مثال تصور زمان و مکان کے ذریعے، حقیقت مطلق کا اثبات کر کے، ابطال مابعد الطبیعیات و مذہب اور انکار خدا کے تمام فلسفوں کا رد کر دیا ہے اور نہ صرف اسلامی الہیات اور اسلامی فلسفہ بلکہ دنیا بھر کے فلسفے کی تاریخ میں ایک نئے اور سنہرے باب کا اضافہ کیا ہے۔ اقبال کا یہ کارنامہ صرف اسلامی الہیات کی تشکیل جدید ہی نہیں بلکہ اسلامی عتاد کی حقانیت کا منہ بولتا ثبوت بھی ہے۔

اقبال کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک ”انا“ ہے۔ اُن کے خیال میں حقیقت مطلقہ کا تصور بطور ایک فرد یا مطلق ”انا“ کے کرنا چاہیے۔ اس طرح اقبال شخص خداوندی کے قائل ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ وقت کی ماہیت پر غور کرنے سے اور اپنی ذات کے اندر تو احرارِ زمانی کے اظہار کے تنقیدی جائزے سے حقیقت مطلقہ کا ایک ایسا تصور سامنے آتا ہے جس میں فکر، حیات اور غایت مل کر ایک وحدت بن جاتے ہیں۔ اس طرح حقیقت مطلقہ ایک ”استدام خالص“ ہے ہم اس وحدت کا ادراک ایک نفس (SELF = خودی = انا) ہی کے طور پر کر سکتے ہیں۔ ایک ”موجود فی الحارج“ اور ”محیط برکل خودی“ جو حیات اور فکر کا سرچشمہ ہے۔

اقبال حقیقت مطلقہ کو ”انا“ قرار دیتے ہیں، مگر یہ ”انا“، ”انائے مطلق“ ہے، جو ہر لحاظ سے انائے انسانی کے مقابلے میں بلند و برتر اور اعلیٰ و ارفع ہے وہ غنی عن العالمین ہے۔ وہ صمد ہے۔ اُس کی برابری کرنے والا کوئی نہیں اور اُس جیسی کوئی شے نہیں۔ وہ اپنی خودی کے لیے ماسوا کا محتاج نہیں۔ اُس کے لیے ماسوا کوئی خارجی حقیقت نہیں۔ جسے ہم خارجی حقیقت یا ماسوا کہتے ہیں وہ حیات الہی کا ایک لمحہ گزراں ہے۔ انائے مطلق غیر انائے آزاد ہے۔ نیز اقبال کہتے ہیں کہ ہم انائے مطلق

کا کوئی واضح اور مکمل تصور قائم نہیں کر سکتے۔

اقبال فطرت کو انائے مطلق کی سیرت قرار دیتے ہیں۔ جس طرح قرآن پاک فطرت کو اللہ کی سنت یا عادت قرار دیتا ہے۔ اقبال اسے انائے مطلق کی آراؤ تخلیقی فعلیت کو سمجھنے کا ایک انداز قرار دیتے ہیں۔ فطرت ایک زندہ اور نمو پذیر حقیقت ہے کیونکہ اس کی تہہ میں خلاق انائے مطلق موجود ہے۔ اس لیے اس عالم میں مسلسل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اس کی خلاق کی کوئی حد نہیں۔ قدرت الٰہی کی لامتناہی بالقوہ ہے بالفعل نہیں۔ انائے مطلقہ محیط کل، کل کو سہارا دینے والی اور زندگی بخشنے والی ہے۔ اس کا معنی اس کی اپنی ذات ہے۔ اقبال کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک حقیقی زندگی اور معقول حیات ہے۔ اسے ”انا“ کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا انسان کے مانند ہے۔ جہاں تک انائے مطلق کی تغیر پذیریری کا تعلق ہے تو ذات پاک کے لیے ہم تبدیلی کو نقص کا نتیجہ قرار نہیں دے سکتے۔ ہمارے لیے تغیر نقص سے کمال کی طرف جانے کا وسیلہ ہے لیکن ذات باری تمام قسم کے عیوب اور نقائص سے پاک ہے۔ اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کی تغیر پذیریری بھی انسانی تغیر پذیریری کی طرح ہے۔ ذات باری کی تغیر پذیریری تو اس کے غیر محدود تخلیقی امکانات کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ اس کی صفت خلاق ہے جس سے وہ کائنات کی مسلسل تخلیق کا باعث بنتا ہے۔ اس طرح انائے مطلقہ کی تخلیقی زندگی حکمت اور بصیرت کی مالک ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت مطلقہ کوئی بے نیکی، بے ہیئت اور سیال شے نہیں بلکہ اصول، وحدت اور تنظیم کا نام ہے۔

اقبال کے نزدیک حقیقت مطلقہ روحانی ہے جسے ایک ”انا“ (self = ذات = خودی) کے طور پر تصور کرنا چاہیے جو آراؤ تخلیقی اور معقول ہے۔ اور جس کا علم ہمیں وجدان سے حاصل دوران میں ہوتا ہے۔ اگرچہ فرد مطلق اور نفس مطلقہ کی واضح اور مکمل ماہیت کا تصور ممکن ہیں۔ اقبال کے خیال میں حقیقت مطلقہ حقیقی وجود، حکیم و بصیر ہے اور ازلی وابدی طور پر خلاق ہے۔ اس کی خلقت اور تخلیق میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہ اضافہ نقص سے کمال کی طرف نہیں بلکہ لامتناہی اور مسلسل خلاق کمال ہی کمال ہے۔ جلی میں سکران نہیں اور اللہ اپنی آفرینش میں اضافہ کرتا رہتا ہے۔ یوں خدا کو ہم ایک مقصد کو ش نفس مطلق تصور کر سکتے ہیں۔

اقبال بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی ”فرد کامل“ ہے کیونکہ وہی ہے جو تو الود و تواسل سے پاک ہے۔ سورۃ اخلاص میں اللہ کی اسی صفت پر زور دیا گیا ہے۔ یہی انائے کامل یا انائے مطلقہ ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اپنی اس صفت پر بار بار زور دیا ہے۔ اسی طرح اقبال حقیقت مطلق کے معنی برحق یہ تصور کی پیروی میں ذات باری کی فرویت، کاملیت اور تشخص پر زور دیتے ہیں اور اس پر آئیہ نور سے اشتہاد کرتے ہیں۔

علامہ اقبال انائے مطلق کو فرویت سے متعلق کرتے ہیں۔ اب فرویت اور محدودیت لازم و ملزوم ہیں۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فرویت سے مراد متناہیت نہیں۔ اگر خدا ایک ”انا“ ہے اور یوں ایک ”فرد“ ہے تو ہم اسے ”الاحدود“ کیسے

تصور کر سکتے ہیں۔ اقبال اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ مشکل ذات باری کو زمان و مکان کے اندر تصور کرنے سے پیدا ہوتی ہے جبکہ ہمارے یہ خارجی زمان و مکان تو اضافی ہیں۔ ذات باری پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ذات باری کی لامتناہیت زمان و مکان سے ماوراء ہے۔ ہر قسم کی لامتناہیت خود ذات باری کے اندر ہے ذات باری اس کے اندر نہیں ذات باری کے باہر کوئی ماسوا ہے یہی نہیں جو اس کو محدود کرے۔

یوں اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ ایک ”انا“ یعنی فرد یا شخص تو ہے مگر وہ پابندِ زمان و مکان انسانی خودی کی طرح محدود نہیں۔ کائناتِ خدا کی تخلیقی سرگرمی کے باطنی امکانات کے جزوی اظہار کا نام۔ ہم مختصر طور پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ خدا کی لاحدودیت وسیع ہونے کی بجائے عمیق ہے۔ اقبال کا ”انائے مطلق“ ساری کائنات کا احاطہ کرتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ انسان بھی خودی سے مملو ہے اور واجبِ تعالیٰ بھی خودی سے عبارت ہے۔ اس لیے ان دونوں میں ربط کا ہونا لازمی ہے۔ انسان اپنی خودی کو پہچان کر اپنی ذات کے ممکنات سے واقف ہو سکتا ہے اور یوں عرفانِ خودی کے ذریعے عرفانِ الہی کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔ یوں انسان اپنی خودی کا مکمل شعور حاصل کر کے، انائے مطلقہ کی تخلیقی صلاحیتوں میں شریک ہو سکتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ذات واجب کی عبادت کے زمرے سے نکل جائے۔ خالق اور مخلوق میں بے امتیاز وحدت کبھی بھی قائم نہیں ہو سکتی۔ اسلام کی یہی تعلیم ہے اور اقبال اسی کے قائل ہیں۔ اقبال کے نزدیک باری تعالیٰ کا وجود بطور ”انائے کامل“ کے معین اور ماوراء ہے، اور انسانی خودی کا اپنا ایک دائرہ ہے جو بندگی اور ابدیت سے عبارت ہے۔ انسان کے لیے یہ تقاضا فطری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ذاتِ الہیہ سے الگ تصور کرے۔ اقبال اس کے شدت سے قائل ہیں بلکہ ان کا کہنا تو یہ ہے کہ ذاتِ حق سے عین وصال میں بھی انسان اپنی خودی کو گم نہ کرے۔

اقبال انائے انسانی کے انائے الہی سے ربط و اتصال کا ذریعہ معانی عبادت کو قرار دیتے ہیں، نیز ان کے نزدیک مشاہدہٴ فطرت کے دوران میں ہم انائے مطلق سے گہرا ربط پیدا کر لیتے ہیں۔ لہذا یہ بھی عبادت الہی کی ایک قسم ہے۔ اقبال کا کہنا ہے، اور یہ اسلامی تعلیمات کے عین مطابق ہے، کہ اللہ تعالیٰ ہماری پکار رہا ہے اور اس کا جواب دیتا ہے اور یہی ایک باشعور وجود یعنی انائے مطلق کی موجودگی کا ثبوت ہے۔

اقبال کے حقیقتِ مطلقہ کو ”انا“ یا ”خودی“ کہنے سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ اقبال کا یہ تصور، اسلام کے عقیدہ تو حید سے مختلف ہے۔ یہاں تک کہ خلیفہ عبدالعظیم جیسے فلسفیانہ نظر رکھنے والے دانش ور نے بھی یہاں تک کہہ دیا کہ ”اقبال کے ہاں وجودِ سرمدی کا تصور عام تو حید پرستوں سے الگ ہو گیا ہے“ اور ”مسلمہ اسلامی عقیدہ تو حید عام طور پر اس انداز سے بیان نہیں ہوا۔“ خلیفہ عبدالعظیم اور دیگر نقادوں کے اس قسم کے خیالات قطعاً درست نہیں۔ اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کا یہ تصور اسلامی تصورِ حقیقتِ مطلق اور تصورِ تو حید سے متصادم نہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ

اقبال نے اس تصور کے بیان میں فلسفیانہ انداز اختیار کیا ہے، مگر یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ انہوں نے اپنے موقف پر قرآن مجید کی متعدد آیات سے اشتہاد کیا ہے اور کئی جگہ قرآن مجید کے مضامین کی جانب اشارے کیے ہیں۔ اقبال نے اتائے مطلقہ کی جو صفات بیان کی ہیں وہ صفات الہی کے عین مطابق ہیں۔ اقبال نے حقیقتِ مطلقہ کو ”انا“ تصور کر کے دراصل ذاتِ باری کو ایک ”مقتصد کوشِ نفس“ اور ”تحلیقِ مسلسل کا خالق“ فردِ مطلق قرار دیا ہے۔ یوں انہوں نے ذاتِ باری کو متحرک اور فعال سمجھنے، موصوف بہ صفات سمجھنے اور نعوت و شہون کا حامل قرار دینے کے سلف و محدثین اور ائمہ اہل سنت کے عقیدے کی ترجمانی کی ہے۔ حقیقتِ مطلق کو اتنا قرار دینے سے اقبال کی مراد ذاتِ باری کی اکملیت و وحدانیت ہے وہ اسے ”انا“ کے ذریعہ فردیت سے متعلق کرتے ہیں اور اقبال کے اس تصور کے اسلامی تصورِ حقیقتِ مطلق اور تصورِ توحید کے موافق ہونے کے لیے یہ ثبوت کیا کم ہے کہ وہ اس پر سورہ اخلاص اور آیہ نور سے اشتہاد کرتے ہیں۔ مذہبی شعور کا تقاضا یہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کو مادائی سمجھنے کے ساتھ ساتھ ایک شخصیت سمجھا جائے۔ اسلامی علماء، مفکرین، محدثین اور مفسرین کا یہی عقیدہ ہے اور اقبال بھی صاف یہی عقیدہ رکھتے ہیں۔ وہ ایک طرف تو حقیقتِ مطلقہ کو ایک ”انا“ تصور کر کے، اللہ تعالیٰ کو شخص ذاتِ قرار دیتے ہیں مگر ساتھ ہی یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ ہمارے لیے ایسے نفس کا ایک واضح اور مکمل تصور ناممکن ہے۔ یعنی اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ کوئی انسان جیسا سمجھ سکی شخص نہیں ہے، لیکن وہ کوئی معمارِ اندہن بھی نہیں جو کائنات پر باہر سے عمل کر دیا ہو بلکہ وہ تو ساری کائنات پر محیط ہے۔

اقبال ذاتِ باری تعالیٰ کی مشیت کا ملہ اور قدرتِ مطلقہ کے قائل ہیں، مگر وہ جبرِ محض کے قائل نہیں اور یوں تقدیر کو متعین، مقرر اور اٹل نہیں سمجھتے۔ اقبال کے نزدیک زمانے ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔ اگر پہلے سے مقرر شدہ حقیقت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس عالم کی حیثیت بندھے نکلے منصوبے سے زیادہ نہیں رہے گی جس میں مختلف حوادث اپنی اپنی جگہ پر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک تقدیر کا یہ تصور کائنات کے میکا کی تصور سے مختلف نہیں۔ اس نظریے کے مطابق تو زندگی سراپا جبر بن جاتی ہے۔ جب سب کچھ پہلے سے متعین ہے تو اس میں آزادی اور اختیار کی گنجائش کہاں رہ جاتی ہے۔ اس قسم کی جبریت میں تو نہ صرف انسانی آزادی بلکہ ذاتِ واجب کی آزادی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اس طرح اقبال کے نزدیک زمان یعنی تقدیر کا خط کوئی پہلے سے کھینچا ہوا موجود خط نہیں بلکہ یہ تو کھینچا جا رہا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ تصور، قرآن کریم کے تصور کے منافی ہے کہ کائنات سوائے ایک بنے بنائے نقشے کے کچھ نہیں جس کے مطابق کام ہو رہا ہے۔ قرآنی تعلیم کے مطابق تو یہ کائنات حرکیاتی اور ہر دم تشکیل پانے والی کائنات ہے کوئی ایسی مکمل شے نہیں جو بہت عرصہ پہلے اپنے خالق کے ہاتھوں سے نکلی تھی اور اب مادے کے ایک بے جان ڈلے کی طرح ہر سو بکھری پڑی ہے۔ مستقبل ایک کلمے امکان کی صورت رکھتا ہے نہ کہ ایک سکونی، مطلق، ثابت اور معین واقعہ کی۔ مستقبل میں امکانات کی گنجائش ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ

مستقبل کو اگر پہلے ہی سے مقدر و مقرر سمجھ لیا جائے تو خدا کی مشیت بے معنی ہو جاتی ہے اور وہ خلاق رہتا ہے اور نہ فعال مابعد، لہذا اقبالؒ مستقبل کو ایک کھلا امکان مانتے ہیں۔ اس طرح اقبالؒ یونانی مفکرین کے غیر فعال خدا کی بجائے، اسلامی تعلیمات کے عین مطابق، ذات باری تعالیٰ کی خالقیت، قدرت کاملہ، تخلیق مسلسل اور مختار کل ہونے کے قائل ہیں۔ وہ ذات باری کی مشیت کاملہ اور قدرت مطلقہ پر کامل یقین رکھتے ہیں، لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ اس حقیقت کے بھی قائل ہیں کہ انسان جس میں خودی اپنی مرتبہ کمال کو پہنچی ہوئی ہے، خدا کی تخلیقی قوت میں شریک ہے۔ دیگر مخلوقات کی نسبت وہ اپنے خالق کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر حصہ لینے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مگر اس کے لیے خودی کی توسیع و تکمیل اور استحکام ضروری ہے۔ مگر انسان کو یہ اختیار اللہ نے اپنی مرضی سے دیا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اللہ کی ذاتی آزادی اور خود مختاری محدود ہو جاتی ہے۔ اللہ تو خود انسانوں کو یہ نعمت عطا کرتا ہے تاکہ وہ بخوبی نشو و نما اور تکمیل کے مراحل طے کر سکیں۔ اس طرح اللہ تعالیٰ، محدود نفوس یا ناؤں کو اپنی زندگی میں شامل کر لیتا ہے۔ خودی کی قوتوں اور قابلیتوں کو ترقی کا پورا پورا موقع دینے سے خودی تقدیر پر داں بن جاتی ہے۔ یوں اقبالؒ جبر محض کی بجائے انسانی اختیار کے بھی قائل ہیں۔ اقبالؒ کے اس تصور سے بعض اہل علم حضرات کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ اقبالؒ کا یہ نظریہ اسلامی عقیدہ تو حید کے خلاف ہے۔ مگر اس ضمن میں اقبالؒ کے افکار کا بظہر عینک جائزہ لینے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ان کے تصور تقدیر کا مدعا یہ ہرگز نہیں کہ انسان جملہ حدود و مفود سے آزاد ہو گیا ہے اور اسے بے قید آزادی مل گئی ہے۔ وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ وہ اپنی تقدیر کا مالک ہے اور مکمل طور پر خود مختار ہے۔ ظاہر ہے یہ عقائد، اسلامی عقیدہ تو حید کے صریحاً خلاف ہیں۔ اقبالؒ سے ایسے عقائد کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ اقبالؒ کے مطابق تو انسان کو اپنی اور کائنات کی تقدیر بدلنے کا اختیار آپ ہی آپ نہیں مل جاتا بلکہ مشیت ایزدی سے ہی ملتا ہے اور اس کے لیے انسان کو اطاعت اور ضبط نفس کے جان جو کھم ڈالنے والے مراحل طے کرنے پڑتے ہیں اور اللہ کی رضا حاصل کرنی پڑتی ہے، پھر کہیں جا کر بندے کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ بنتا ہے۔

اقبالؒ اگر انسانی آزادی اور اختیار کے قائل ہیں تو وہ اس کے حدود سے بھی باخبر ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ انسان کو جو اختیار ملا ہے وہ ایک حد کے اندر ہے۔ اقبالؒ کے نزدیک انسان مجبور بھی ہے اور مختار بھی اور وہ مختار ہوتے ہوئے بھی اس کے لیے اللہ کی مشیت اور توفیق کا محتاج ہے۔ اقبالؒ کے یہ خیالات رسول پاک ﷺ کی اس حدیث مبارکہ کے عین مطابق ہیں کہ۔

”الایمان بین الحصر والاختیار“

اس طرح، اقبالؒ، جبر کے ساتھ ساتھ قدر کے بھی قائل ہیں یا یوں کہیں کہ وہ جبر میں قدر کو مانتے ہیں یا یہ کہ وہ تقدیر کو جبر و قدر کے درمیان سمجھتے ہیں۔ اُن کا یہ عقیدہ، اسلامی عقیدے کے عین مطابق ہے۔ وہ ذات باری تعالیٰ کو مطلق اور مختار کل ہونے کے ناطے، انسانی تقدیر کا خالق و مالک مانتے ہیں لیکن ساتھ ہی اس حقیقت پر بھی اصرار کرتے ہیں کہ اسی رب

نے اپنے بندے کو تقدیر کے انتخاب کا اختیار بھی دیا ہے۔

اقبال کے نزدیک مشیت ایزدی نے انسان کی آزادی عمل میں خلل نہ ڈالنے کی خاطر یہ خطرہ بھی قبول کر لیا ہے کہ آدمی شر کا بھی انتخاب کر لے۔ اقبال خیر و شر کو ایک کل سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ وہ ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ایک دوسرے کے خلاف نبرد آزما ہیں۔ اقبال اپنی اس تعبیر میں بھی قرآن پاک سے استدلال کرتے ہیں۔ اقبال خیر و شر کی اس ازلی آویزش کا حتمی نتیجہ یہ بتاتے ہیں کہ بالاخر نیکی، بدی پر فتح پالے گی کیونکہ ذات باری کا خطا یہی ہے اور ذات باری ہر امر پر غالب ہے۔

اقبال حقیقتِ مطلق کا تصور ”دورانِ محض“ یا ”استدامِ خالص“ (Pure Duration) اور ”حقیقی ارادہ“ (Creative Will) کے طور پر بھی کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک زمان کی اصل حقیقت ”دوران“ (Pure Duration) ہے اور حقیقتِ مطلقہ یا اخروی الیغوا کا زمان یہی دوران (استدامِ خالص) ہے۔ اقبال کے خیال میں زمان، حقیقتِ مطلقہ کا لازمی عنصر ہے لیکن جس زمان کا وہ ذکر کرتے ہیں وہ سلسلہ وار (Serial Time) ہے۔ اس طرح اقبال کے نزدیک حقیقتِ مطلقہ ایک استدامِ خالص یا دورانِ خالص (Pure Duration) ہے جس میں فکر، حیات اور غایت آپس میں مدغم ہو کر ایک وحدت نامیہ (Organic Unity) قائم کرتے ہیں۔

”استدامِ خالص“ کا تعلق ذاتِ باری تعالیٰ کے تخلیقی ارادے سے ہے اور یوں اس سے، دراصل، تخلیقی دوران، تخلیق کی مسلسل قوت اور قدرت مراد ہے۔ اس طرح استدامِ خالص سے مراد، دراصل، حرکی سیلان ہے اور حرکی سیلان سے مراد ذاتِ باری تعالیٰ کا مسلسل اور آزاد تخلیقی عمل ہے، جس کی جانب قرآن مجید میں بار بار اشارے کیے گئے ہیں۔ لہذا یہ حقیقت تسلیم کرنے میں کوئی امر مانع نہیں کہ اقبال کا یہ تصور بھی قرآن مجید سے اخذ کردہ ہے اور بالخصوص ان کے ذہن میں مشہور حدیثِ قدسی ”لا تسبوا الدھر“ ہے۔

”آزاد تخلیقی ارادہ“ سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ کائنات کی ہر شے کی خالق ہے۔ اُس کا تخلیقی عمل مسلسل جاری ہے اور وہ اس عمل میں ہر قسم کی تحدید سے آزاد ہے۔ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کی اس صفت کا بیان متعدد مقامات پر کیا ہے۔ لہذا حقیقتِ مطلقہ کو ”تخلیقی ارادہ“ یا ”تخلیقی زندگی“ تصور کرنا کوئی اچھے کی بات نہیں۔ ظاہر ہے اللہ ”محیی“ ہے یعنی وہ زندہ ہے۔ وہ خالقِ کل بھی ہے اور اس کی مسلسل تخلیق پر قرآن پاک کی متعدد آیات شاہد ہیں۔ حقیقتِ مطلقہ کو آزاد ”تخلیقی ارادہ“ یا ”تخلیقی حیات“ کہنے سے اقبال کی مراد یہی ہے کہ وہ ایسی حیات ہے جو مسلسل تخلیق میں ہر طرح سے آزاد ہے، وہ ”حکیم و بصیر“ ہے، ”غنی عن العالمین“ ہے اور ”کامل و اکمل“ ہے۔

اقبال، ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات ”خالقیت“، ”علم“، ”قدرت کاملہ“ اور ”ابدیت“ پر کامل یقین رکھتے ہیں اور

انھوں نے اپنے خطبات میں ان صفات پر تفصیل سے بڑی عالمانہ بحث کی ہے۔ اقبال کی یہ بحث اسلامی فلسفے، الہیات اور علم کلام کا سنہرا باب ہے۔ اقبال نے اپنے فلسفیانہ تدبر اور فکر و بینی کے حسین امتزاج سے، صفات الہی کے اثبات اور ان کی توجیح میں ایسے جوہر دکھائے ہیں کہ علم کی تاریخ میں اس کی مثال خال خال ہی ملتی ہے۔

حقیقت مطلقہ کی صفت خالقیت کے حوالے سے اقبال یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ خالق کائنات ہے۔ اُس کے فعلِ تخلیق میں جلد یا بدیر اور قریب یا بعید کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اُس کا ارادہ اور شے کا موجود ہونا ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ اُس کا حقیقی عمل آزاد ہے جو زمان و مکان اور مادے سے متعین نہیں ہے۔ مادی کائنات خالقِ عالم کی ذات و صفات سے جدا کوئی حقیقت نہیں رکھتی کیونکہ خدا خالق بھی ہے اور قیوم بھی اور کائنات خدا کے فعلِ تخلیق ہی کا مظہر ہے۔ اُس کا حقیقی عمل مسلسل جاری و ساری ہے۔

اقبال حقیقہ مطلق کی صفتِ ابدیت کو تصورِ زمان سے منسلک کرتے ہیں۔ وہ زمان کو ایسی آن قرار دیتے ہیں جو ماضی، حال اور مستقبل سے آزاد ایک برتر آن ہے۔ اقبال کے نزدیک زمان الہی وہ زمان یا وقت ہے جو گزراں (Passage) کی خاصیت سے یکسر متر ہے اور اسی باعث تسلسل یا ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں منقسم ہونے کے تصور سے بالکل آزاد ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ کی ابدیت پر وال ہے۔ اقبال کے نزدیک زمان الہی ایک ایسی فوقی الابد (Above Eternity) حقیقت ہے جسے آغاز و انجام سے کوئی تعلق نہیں۔ ذاتِ باری تعالیٰ کا درجہ ابدیت کے تصور سے بھی بلند ہے۔ لہذا جس زمان کی یہ حالت ہو اُس زمان کی تخلیق کرنے والی ہستی کی ابدیت کا کیا حال ہوگا۔ جو زمان و مکان کی حدود و قیود سے بلند و بالا ہو۔

اس طرح اقبال کے نزدیک حقیقہ مطلق کے لیے تو ابدیت کا تصور ہی بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ اُس کے لیے تو نہ کوئی آغاز ہے اور نہ ہی انجام۔ یوں اقبال کا یہ تصور بھی ”حوالہ ذل والاخر“ کے قرآنی عقیدے پر مبنی ہے۔

علم الہی کے حوالے سے اقبال کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم کلی اور اک کا وہ واحد ناقابلِ تجزیہ عمل ہے جو ایک ابدی آن کی صورت میں اسے واقعات کے مخصوص نظام کی حیثیت سے آگاہ رکھتا ہے۔ علم الہی ایک زندہ تخلیقی عمل ہے۔ جس سے اپنے طور پر موجود نظر آنے والی اشیاء نامیاتی طور پر وابستہ ہیں۔ ساری کائنات اپنے تمام تر مدارج و وجود اور انواع و اقسام کے ساتھ زمان الہی میں بغیر کسی واسطے کے موجود ہے۔ اس لیے ہر شے بلا واسطہ اللہ تعالیٰ کے علم میں موجود ہے۔ وہ نہایت ہے اور ہر ایک جنبش چشم سب کچھ دیکھتا ہے اور ایک ہی ساعت میں سب کچھ سنتا ہے۔ ہمارے علم میں مستقبل نہیں آتا مگر حقیقہ مطلق کے ہمہ محیط علم میں مستقبل بھی موجود ہوتا ہے مگر اِس کی موجودگی یقینی طور پر لگے بندھے اور متعین نظام واقعات کی بجائے ایک کھلے امکان کے طور پر ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا علم زندہ، فعال اور خلاق ہے۔ تمام خلق اسی فعال علم کی

معلومات ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کائنات کی کوئی شے اللہ تعالیٰ کے بالمقابل نہیں۔

علم الہی سے متعلق اقبال کے یہ خیالات بھی واضح طور پر قرآن مجید سے مستعیر ہیں۔ قرآن حکیم بھی زمانہ الہی کو اہم الکتاب کہتا ہے جس میں کائنات کی ہر شے، تمام ہست و بود اور تاریخ کے تمام تر واقعات اپنے ماضی، حال اور مستقبل سمیت از ازل تا آخر خود بخود موجود ہیں۔

ذاتِ باری تعالیٰ کی صفتِ قدرتِ کاملہ کے حوالے سے اقبال کہتے ہیں کہ مجرد معنوں میں خدا کی قدرتِ کاملہ کو دیکھنے سے یہ ایک اندھی، بے راہ اور غیر محدود طاقت ہوگی جبکہ قرآن حکیم ہمیں باہم و دگر مربوط قوتوں کے نظام کی حیثیت سے فطرت کا ایک صاف اور عینی تصور دیتا ہے۔ اقبال ذاتِ باری کی قدرتِ کاملہ کے حوالے سے اسی قرآنی تصور کے قائل ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ خدا کی قدرتِ کاملہ اُس کی حکمت سے مربوط ہے جس کی بنا پر اس کی لاحد و طاقت اپنا اظہار کسی غیر متعین من مانے انداز سے کرنے کی بجائے ایک ہموار اور متوازن نظام میں کرتی ہے۔ اس لیے قرآن اللہ تعالیٰ کو تمام خیر کا سرچشمہ قرار دیتا ہے۔

ذاتِ باری تعالیٰ کی لامتناہیت یا لاحدودیت کے حوالے سے اقبال کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے زمان و مکان سے ماوراء ہے۔ ہمارے زمان و مکان مطلق نہیں ہیں اور نہ ہی ان کی لامتناہیت مطلق ہے۔ لہذا خدا کو ان معنی میں لامتناہی نہیں سمجھا جاسکتا جن معنوں میں ہم مکان کو لامتناہی قرار دیتے ہیں۔ روحانی مراتب کے معاملے میں وسعت کا ہونا کسی شمار میں نہیں آتا۔ زمان و مکان اٹائے مطلق کے امکانات ہیں اور اس کا بہت تھوڑا سا حصہ ہمارے ریاضیاتی زمان و مکان کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ خدا اور اس کی تخلیقی فعلیت سے باہر نہ کوئی زمان ہے نہ کوئی مکان اس لیے خدا کی لاحدودیت نہ زمانی ہے اور نہ مکانی، اس کی لامتناہیت کے معنی اس کی تخلیقی فعلیت کے لاحد و امکانات ہیں۔ معلوم کائنات تو اس کا جزوی اظہار ہے۔ مختصر یہ کہ خدا کی لاحدودیت و لا انتہایت خود اس کے اندر ہے نہ کہ اس کے باہر، خدا کے باہر تو کوئی ماسوا ہے ہی نہیں جو اسے محدود کر سکے۔

اگر غور کیا جائے تو ذاتِ باری تعالیٰ کی لاحدودیت اور لامتناہیت کے حوالے سے اقبال کے یہ خیالات قرآن مجید کی آیت الکرسی، بالخصوص اس کے ان الفاظ:

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ ح

اور ذاتِ باری تعالیٰ کے اسم مبارک ”الحمید“ کی تفسیر ہے۔

اقبال عقیدہ توحید پر کامل ایمان رکھتے ہیں۔ ان کے تصورِ حقیقت مطلق کے تمام مضمرات اسی عقیدہ توحید کی تفسیر و توضح دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کے افکار کو اگر کسی نظام کے تابع کہا جاسکتا ہے تو وہ یہی عقیدہ توحید ہے۔ اقبال کا اسلامی

نظریہ وحدۃ الوجود، تصور وجدان، تصور زمان و مکان، تصور ذات باری تعالیٰ بطور انانے مطلق اور نظریہ جبر و قدر کا مرکز و محور عقیدہ توحید ہی کا اثبات ہے۔

اقبال نے اپنے خطبات میں عقیدہ توحید ہی کی ترجمانی کرتے ہوئے ذات باری تعالیٰ کو مطلق حقیقت قرار دیا ہے۔ اس عقیدہ کی روشنی میں وہ اللہ تعالیٰ کی انفرادیت (انا)، آ ذات حقیقی ارادہ، قدرت کاملہ، خالقیت، علم الہی، اُس کے اختیارِ کل اور ماورائیت کے اثبات کی سعی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کی یہ سعی دراصل قرآن وحدیث کی روشنی میں قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ کی فلسفیانہ تعبیر و تشریح ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ خدا ایک فرد ہے مگر وہ غیر معمولی، یکتا اور بے نظیر فرد ہے۔ اقبال کے یہ خیالات، اسلامی تصور حقیقت مطلق اور عقیدہ توحید کے عین مطابق ہیں۔ اقبال نے ذات باری کی وحدانیت اور انفرادیت ہی کے اثبات کی خاطر اُسے ”انا“ (Self) قرار دیا ہے۔ اقبال حقیقت مطلق کے قرآنی تصور پر توجہ مبذول کرتے ہوئے سورہ اخلاص میں پیش کرتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ انا مطلق کی انفرادیت پر زور دینے کے لیے ہی قرآن اُسے اللہ کا نام دیتا ہے اور اس کی توضیح سورہ اخلاص کی صورت میں کرتا ہے۔ اقبال تصور توحید کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک مکمل، بے مثل اور یکتا فرد کا تصور لازمی طور پر اس معاندانہ رجحان تولید سے برتر ہونا چاہیے جو فردیت کاملہ کی راہ میں مزاحم ہوتا ہے۔ مکمل خودی کی یہ خصوصیت قرآن کے تصور خدا کے بنیادی عناصر میں سے ایک ہے اور قرآن اسے بار بار دہراتا ہے۔ اسی طرح اقبال آپ نور سے بھی ذات باری کی فرویت پر استدلال کرتے ہیں۔ یوں دراصل وہ توحید یعنی رب کائنات کے وحدانیت ہی کا اثبات کرنا چاہتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک عقیدہ توحید وحدتِ خدا کا مظہر ہوتے ہوئے انسان کی انفرادی زندگی کو بھی وحدت بنا دیتا ہے اور مذہبی و سیاسی احزاب کو بھی یکتائی بخشتا ہے۔ یہ عقیدہ زندگی کے انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے۔ اقبال کے مطابق یہ تصور اسلام کے لیے موجب قوت رہا ہے اور اسلام کا خلاصہ یہی عقیدہ ہے۔ لہذا وہ اس تصور کو بار بار بیان کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک زندگی کا جلال و جمال اسی توحید کی مختلف شاخیں ہیں۔ یہ عقیدہ فرد کو لاہوتی اور ملت کو جبروتی بناتا ہے۔ توحید پر کامل ایمان لانے سے اللہ بندے کو وہ قوت عطا کرتا ہے کہ یہ توحید اُس کے ہاتھ میں برہنہ شمشیر بن جاتی ہے اور وہ ہر قسم کے خوف اور زن و یاس سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

یوں اقبال کے نزدیک اصولی توحید کائنات اور روحانی زندگی کا فعال عنصر ہے جس سے کثرتِ حقائق کی درست توجیہ ممکن ہے۔ اثبات توحید کے بغیر حیات اپنے مرکزی نقطے سے محروم رہتی ہے جس کے بغیر اس کا تحقق و کمال ممکن نہیں۔ ذاتِ الہی وہ حقیقت واحدہ ہے جس میں تمام عالم معین ہے۔ اُس کی ذات تمام اشیائے عالم سے زیادہ بسیط اور ان سب کا

منشا ہے۔ حقیقی وجود صرف اُسی کا ہے۔ وہ نقص و نقید کی نگلی سے پاک ہے۔

اقبال توحید کو اپنا اور اپنی جماعت کا سرمایہ انکار رہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ توحید کے منبع ہی سے اخلاق و تمدن کے جنمے پھوٹے ہیں اور مسلم قوم کی سیاست و معیشت کی فلک بوس عمارت اسی بنیاد پر تعمیر ہوتی ہے۔

اقبال کا کہنا ہے کہ توحید کے عقیدے سے نفس انسانی میں یہ استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ غائب سے اپنا تعلق قائم کرے جو حاضر سے زیادہ حقیقی ہے۔ غیب پر ایمان انسان کو منزلیں طے کرانے میں مدد و معاون رہا ہے۔ ذات واجب سے وابستہ ہو کر خود انسان کی صلاحیتیں بروئے کار آتی ہیں جو اُس کی زندگی کو با معنی بنا دیتی ہیں۔ اصول توحید وہ نکتہ ہے جس کے گرد عالم پھر کاٹ رہا ہے۔ فطرت کے گونا گوں افعال کا مقصد و منہا بھی ہے۔ کائنات و حیات کا معما اسی سے حل ہو سکتا ہے۔ جب تک انسان لا الہ کا محض شاس نہ ہو جائے، اس وقت تک وہ ماسوا اللہ کی غلامی سے آزاد نہیں ہو سکتا اور نہ اپنی ذات کا تحقق کر سکتا ہے۔

اقبال کے خطبات اور شاعری میں موجود عقیدہ توحید کے اثبات، تفسیر و توجیح اور اس تصور کی عظمت و جلال پر مبنی نکات اس حقیقت کا ناقابل تردید ثبوت ہیں کہ اقبال، عقیدہ توحید پر کامل ایمان رکھتے تھے یہ اُن لوگوں کے لیے لمحہ فکریہ ہے جو وحدۃ الوجود کی غیر اسلامی توجیح کو اقبال کے اسلامی وحدۃ الوجود پر مبنی تصور حقیقیہ مطلق پر منطبق کرتے ہوئے اسے خطرناک شرک قرار دیتے ہیں۔

اس طرح، زیر نظر تحقیق کی روشنی میں یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ علامہ اقبال کا تصور حقیقیہ مطلق خالص اسلامی عقائد پر مبنی ہے۔ انہوں نے اپنا تصور حقیقیہ مطلق قرآن و حدیث، مسلم فلسفہ اور اسلامی صوفیانہ روایت سے اخذ کیا ہے۔ اس ضمن میں وہ کوئی غیر اسلامی عقیدہ قبول کرنے پر ہرگز تیار نہیں ہوتے۔ وہ تو کسی بڑے سے بڑے اسلامی مفکر کے نظریات و تصورات بھی قرآن مجید کی کسوٹی پر پرکے بغیر قبول نہیں کرتے۔ اسی لیے وہ بعض مسلم مفکرین، مثلاً ابن سینا اور ابن رشد وغیرہ کے قدم عالم اور قدم ارواح جیسے غیر اسلامی نظریات پر سخت گرفت کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ ابن رشد اور ابن سینا کے قدیم فلسفہ یونان اور ارسطوی انکار کے بڑے چار کو قطعاً پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھتے۔ وہ ابن مسکویہ کے حقیقیہ مطلق کے غیر متحرک ہونے کے تصور کو قبول نہیں کرتے کیونکہ یہ تصور قرآن پاک کے تصور سے متغائر ہے۔

ارسطو کے تصور خدا کی روشنی میں جب ابن حزم حیات کو ذات باری تعالیٰ کی جانب منسوب کرنے سے کتر اتا ہے تو اقبال اس پر بھی گرفت کرتے ہیں کیونکہ اُن کے خیال میں ابن حزم نے ارسطو کے انداز میں سوچتے ہوئے یہ تصور کر لیا کہ خدا کی اکملیت اور کمال کے لیے اُس کا بے حرکت ہونا ضروری ہے، جبکہ یہ تصور قرآن کے خلاق خدا کی تخلیق مسلسل کے تصور کے خلاف ہے۔ اسی لیے اقبال اسے قبول نہیں کرتے۔

جب، تصورِ حقیقتِ مطلق کے حوالے سے، اقبال مسلم فلاسفہ و صوفیاء کے ایسے خیالات کہ جن پر اسلامی عقائد سے تضاد ہونے کا ہلکا سا شبہ بھی ہو سکتا ہے، قبول نہیں کرتے تو بھلا وہ اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق کے لیے مغربی مفکرین کے رویہٴ منت کیسے ہو سکتے ہیں، مگر ہمارے بعض اصحاب مثلاً ایم۔ ایس۔ رشید وغیرہ اس بات پر مصر ہیں کہ ذاتِ باری سے متعلق اقبال کے تصورات مغربی مفکرین سے مستعار ہیں۔ موجود تحقیق کے باب نمبر ۴ بعنوان ”اقبال اور مغربی فلاسفہ“ میں مختلف مغربی فلاسفہ سے اقبال کے تقابل سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ تصورِ حقیقتِ مطلق کے ضمن میں اقبال اور بعض مغربی مفکرین کے بعض افکار میں مماثلت ضرور پائی جاتی ہے، مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقبال ان امور میں ان مغربی فلاسفہ کے مرہونِ منت ہیں یا ان کا تصورِ حقیقتِ مطلق ان سے مستعار ہے۔ اگر اس تصور کے حوالے سے اقبال اور بعض مغربی مفکرین کے چند تصورات میں مماثلت پائی جاتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مغربی فلاسفہ کے یہ خیالات دراصل اسلام سے موافقت رکھتے ہیں اور اقبال کا تصورِ حقیقتِ مطلق تمام تر اسلامی عقائد پر استوار ہوا ہے اسی لیے ان خیالات میں مماثلت دکھائی دیتا ہے۔ اقبال اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق کے لیے اسلام سے روشنی حاصل کرتے ہیں نہ کہ مغربی مفکرین ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اقبال، ان کی ایسی ہر بات بخوشی قبول کرتے ہیں جو انھیں قرآنی روح کے موافق دکھائی دیتی ہے۔

اقبال تو کانت کے اور اُس کے پیروکار فلسفیوں کے انکارِ مابعد الطبیعیات اور انکارِ خدا کا رد کرتے ہوئے اثباتِ مابعد الطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کا اثبات کرتے ہیں۔ وہ برگساں کے تصورِ زمان سے کافی حد تک اتفاق کرتے ہیں مگر جب وہ اس زمان کو ہی حقیقت کہتا ہے اور اسے ہستی کا قائم مقام مانتا ہے تو اقبال اُس سے الگ راستہ اختیار کر لیتے ہیں۔ وہ اپنا استاد ہونے کے باوجود میک ٹیگرٹ کے الحادی تصورات پر زبردست تنقید کرتے ہیں۔ وجودِ خدا کا منکر ہونے کے باعث وہ غلطی کے دماغ کو کافر قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اُس کا مدِ کامل تجلی سے محروم رہا کیونکہ وہ اسرارِ الہ سے ناواقف تھا۔ وہ خدا سے انکاری تھا، لہذا اس کی روحِ مادیت میں دبی رہی اور وہ نکتہٴ توحید سے شناسا نہ ہو سکا۔ وہ ’لا‘ سے ’الا‘ کی طرف قدم نہ اٹھا سکا اور اثبات کی منزل سے دور رہا۔ اقبال اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ اگر غلطی اُن کے زمان میں ہوتا تو وہ اُسے مقامِ کبریا سے آگاہ کرتے۔ اقبال، بیگل کے تصورِ کثرت و اعداد سے متاثر ضرور دکھائی دیتے ہیں مگر وہ اس سے مرعوب نہیں ہیں۔ وہ اپنے اس تصور پر حتمی دلائل قرآن مجید ہی سے لاتے ہیں اور حقیقتِ مطلق کے ضمن میں کثرت اور وحدت کے تعلق کو قرآن کریم ہی کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ جب بیگل کائنات کو خدا کی باطنی حیات کا خارجی نقش، خدا کی تجسیم یا خدا کا زندہ اور عینِ لبوس قرار دیتا ہے اور خارجی کائنات کو غیر حقیقی قرار دیتے ہوئے خدا اور کائنات کے تعلق کی حلول اور اتحاد پر مبنی وحدۃ الوجودی تشریح کرتا ہے تو اقبال اُس کے صدف کو گوہر سے خالی قرار دے کر اُس کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں۔ جب ولیم جیمز خدا کو محض ایک اعلیٰ و برتر انسانی ذات سمجھتا ہے اور ذاتِ باری کو محدود سمجھتے ہوئے اُسے بے انتہا قوتوں کا

مالک ماننے سے انکار کرتا ہے تو اقبال ہرگز اُس کا ہمو انہیں بنے۔ اقبال کو نیاتی دلیل اور مقصدی دلیل کے ساتھ ساتھ ڈیکارٹ کی وجودیاتی دلیل بھی رو کرتے ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک اس سے فکر اور وجود کی ثبوتی جنم لیتی ہے۔ اور یہ ثبوت حقیقتِ مطلقہ کی وحدت کا درست تصور حاصل کرنے کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے لہذا اقبال، ڈیکارٹ کی دلیل کے ساتھ ساتھ وجودِ باری تعالیٰ کے باقی روایتی دلائل کو بھی چھوڑ کر قرآن کریم کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اقبال، اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق اور اس سے متصل بعض دیگر تصورات کے ضمن میں وائٹ ہیڈ کے نظامِ فکر سے خاصے متاثر دکھائی دیتے ہیں، کیونکہ اُس کے اکثر تصورات اسلامی عقائد سے قریب تر ہیں، لیکن اقبال، وائٹ ہیڈ کی بھی ہر بات من و عن قول نہیں کرتے بلکہ اپنی فکرِ اسلامی کی روشنی میں، اُس کے نظریات میں ترمیم و تنسیخ کر کے اپنے انفرادی نظریات، جن کی بنیاد اسلامی تعلیمات پر ہے، کے تحت اُس کی بعض تجاویز کو نئے معنی بھی پہناتے ہیں۔ وہ اگر وائٹ ہیڈ کے سلسلہٴ تغیرات کے حامی ہیں تو اس کے یہ معنی نہیں کہ انہوں نے یہ تصور اس سے مستعار لیا ہے بلکہ وہ اس کے ثبوت میں قرآن مجید کی مختلف آیات پیش کر کے اس تصور کو حقیقتِ مطلق کی تخلیقِ مسلسل پر دلیل بناتے ہیں۔ مگر جب وائٹ ہیڈ سلسلہٴ تغیرات ہی کو اصل حقیقت قرار دیتا ہے تو اقبال اُس سے سخت اختلاف کرتے ہیں کیونکہ یہ بات اسلامی تصورِ حقیقت سے متعارض ہے۔ جب صورتِ حال یہ ہو تو پھر اقبال کو اُن کے تصورِ حقیقتِ مطلق کے ضمن میں کیونکر مغربی مفکرین کا خوش چسپ کہا جاسکتا ہے۔ اگر اقبال اور بعض مغربی مفکرین کے بعض تصورات میں مماثلت پائی جاتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان مفکرین کے یہ خیالات، دراصل، اسلام کی آفاقی تعلیمات سے مماثل ہیں اور اقبال کا یہ تصور چونکہ اسلامی عقائد و تصورات کا آئینہ دار ہے اس لیے ان مغربی مفکرین اور اقبال کے خیالات میں مماثلت دکھائی دیتی ہے۔

اقبال مغرب کے معروف فلاسفہ و مفکرین کے موافق تصورات و نظریات کو اپنے موقف کی تائید کے لیے استعمال کرتے ہیں، اور ایسا ہر مفکر یا فلسفی کرتا ہے، تو اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ اقبال کے تصورات ان فلاسفہ سے مستعار ہیں۔ تصورِ حقیقتِ مطلق کی وضاحت کے لیے اقبال نے مسلم فلاسفہ کے ساتھ ساتھ مغربی فلاسفہ سے بھی استفادہ ضرور کیا ہے مگر اپنے اس تصور کی تشکیل و تکمیل کے لیے وہ مغربی فلاسفہ کے نہیں بلکہ اسلام کے رہن منت ہیں۔ مغربی فلاسفہ تو ذاتِ باری کو کبھی ”خارجی روح“، تو کبھی ”خارجی عقل“، کہتے ہیں۔ وہ کبھی ”زمان“، تو کبھی ”سلسلہٴ تغیرات“ کو حقیقت قرار دینے لگتے ہیں۔ وہ کبھی تو خدا کو محض ایک اعلیٰ و برتر انسان ذات سمجھتے ہیں تو کبھی ذاتِ باری تعالیٰ کو محدود قرار دے کر اُسے تمام قوتوں کا مالک ماننے سے انکار کر دیتے ہیں۔ جبکہ اُن میں سے کچھ تو اُس کے وجود ہی کو تسلیم کرنے پر رضا مند نہیں ہوتے اور مابعد الطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کے امکان کو ہی مسترد کر دیتے ہیں۔ اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق میں ایسے کسی خیال کا گزر نہیں۔ اُن کا رب تو اپنے بندے کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔ وہ اپنے بندے کی ہر وعاستا ہے۔ وہ خالق و

مالک ہے۔ وہ محمد ہے، بصیر ہے، علیم ہے، مختار کل ہے، سچ و بصیر ہے، وہی مطلق حقیقت ہے۔ وہ اٹائے مطلق ہے۔ وہ کائنات سے ماوراء ہے مگر جاری و ساری بھی ہے۔ یہی اسلامی تصورِ حقیقت مطلق ہے اور اقبال اسی تصور کے مؤید ہیں۔ اقبال اپنے تصورِ حقیقت مطلق میں مغربی مفکرین کے مہربون منت نہیں بلکہ وہ تو مغربی مفکرین کے ناقص تصورِ حقیقت مطلق کے مقابلے میں صحیح اسلامی تصورِ حقیقت مطلق کا رخ چار اور جدید مغربی فلسفہ اور سائنس کے انکارِ خدا کے مقابلے میں وجودِ مطلق کا اثبات کرنے والے عظیم مسلم فلسفی ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ سائنس نے جہاں انسان کو فطرت کے چھپے رازوں سے آشنا کر کے اُس کے ذہن کو جلا بخشی ہے وہاں سائنس کی مادیت نے کئی لوگوں کو مابعد الطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کے بارے میں تشکیک میں مبتلا کر کے الحاد اور لادریخت کے دروازے بھی کھولے ہیں۔ جدید سائنس کی مادیت اور مطلق زمان و مکان کے تصور سے متاثر ہو کر فلسفہ اور نفسیات کے میدانوں میں بھی ہر معاملے کی ایسی توضیح پیش کی جاتی ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ اس کائنات کے پیچھے کوئی ذہن یا شعور کارفرما نہیں۔ سائنس کی مادیت اپنے مکاتبِ فکر کے ساتھ اس نقطہ نظر کی حامی رہی ہے کہ اس عالم میں جو کچھ ہے وہ سب کا سب مادی ہے اور مادہ کے باہر اس کا کوئی وجود نہیں۔ اس نظریے کا یہ دعویٰ ہے کہ یہاں صرف ایک حقیقت ہے اور وہ مادہ ہے۔ اس طرح سائنس کے اس مادی نظریے نے انکارِ خدا کے لیے فکری بنیادیں فراہم کرنے کا کام انجام دیا۔ چونکہ اس کے نزدیک حسی دنیا سے باہر کسی چیز کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ آخر کار اسی مادیت نے مغربی فلسفیوں کو انکارِ خدا کی منزل تک پہنچا دیا۔ کانت نے مابعد الطبیعیات کے امکان کو ناممکن قرار دیا اور پالٹا خرنطشے نے اعلان کر دیا کہ (نعوذ باللہ) ”خدا امر چکا ہے“۔

اقبال کو جدید سائنس اور اس کی بنیاد پر تشکیل پانے والے جدید مغربی فلسفے کا یہی چیلنج درپیش تھا۔ اقبال نے یہ چیلنج کھلے دل سے قبول کیا اور ہستی باری تعالیٰ کے اثبات کو اپنی فکر و نظر کا مرکز و محور بنا کر اسلامی عقائد کی ترجمانی اور دفاع کا فریضہ انجام دیا۔ یوں وہ عالمِ اسلام کے عظیم مفکر، فلسفی اور جدید علمِ کلام کے بانی قرار پائے۔

حقیقت مطلق تک رسائی کے ضمن میں اقبال سائنس کی افادیت کے منکر نہیں لیکن مذہبی وجدان اور روحانی تجربہ کے مقابلے میں سائنس کی تنگ دامانی کے شاکِ ضرور ہیں۔ وہ اپنے دور کے جدید تقاضوں کے تحت، مذہبی تجربے کو سائنسی شکل میں پیش کرنے کے حق میں تھے اور اسی مقصد کی خاطر انہوں نے اپنے مشہور خطبات لکھے جن کا مقصد ہی ہستی باری تعالیٰ کا اثبات ہے۔ اقبال نے اپنا اساسی اسلامی وجدان بروئے کار لاتے ہوئے، فلسفیانہ انداز میں یہ ثابت کیا کہ طبیعیات اور محسوسات یعنی سائنس ہی کل حقیقت نہیں بلکہ اس سے ماوراء بھی بہت سے تجربات اور مشاہدات ہیں جو وجود رکھتے ہیں، یہ مشاہدات مذہب سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ مذہبی تجربات حقیقت مطلق تک رسائی کا ذریعہ ہیں۔ مذہبی وجدان کے ذریعے

حقیقت مطلقہ کا ادراک حاصل کر کے اس سے اتصال قائم کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح اقبال اپنے بے مثال تصورِ زمان و مکان کے ذریعے طبیعیات کے اُن تصورات کا رد کرتے ہیں جن کے مطابق ہمارے سارے تجربات کے سانچے خارجی زمان و مکان قرار پاتے ہیں۔ مطلق زمان و مکان اور فطری قوانین کے شکبے میں بجڑی ہوئی کائنات کے انہی تصورات کی بناء پر مادہ پرستوں اور دہریوں نے یہ استدلال قائم کیا کہ کائنات کا نظام خود بخود چل رہا ہے اور اس کے پیچھے کسی خالق اور ناظم کا ہاتھ نہیں کیونکہ ایک غیر مادی خالق مادی اشیاء کو کس طرح پیدا کر سکتا ہے۔ انہی اصولوں کی روشنی میں مغربی فلاسفہ نے یہ نتیجہ اخذ کر لیا کہ حقیقت مطلقہ کی حیثیت ایک افسانے سے زیادہ نہیں اور کسی بھی قسم کا مابعد الطبیعیاتی نظام عقل کی بنیادوں پر استوار نہیں ہو سکتا۔ اقبال نے ثابت کیا کہ ہمارے یہ ریاضیاتی زمان و مکان مطلق نہیں ہیں اور یہی تجربے کی واحد سطح نہیں ہیں۔ زمان و مکان کا مفہوم وجود کے فرق و مراتب سے بدلتا جاتا ہے۔ اور ہم مذہبی وجدان کے ذریعے مرنی زمان و مکان کے بندھنوں سے آزاد ہو کر غیر مرنی زمان و مکان دریافت کتے ہیں۔ اقبال اپنے ان تصورات کے ذریعے انسانی زمان و مکان سے الٹی زمان و مکان تک پہنچتے ہیں اور یوں مابعد الطبیعیات کے امکان کو محفوظ رکھتے ہوئے وجود باری تعالیٰ کے اثبات میں کامیاب ہوئے ہیں۔ اس طرح اقبال کا تصور حقیقت مطلق مغرب کے انکارِ خدا کا مسکت جواب ہے۔

اقبال کا گراں قدر کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے، حقیقت مطلق کے ضمن میں، اگر ایک طرف انھوں نے مغرب کی عقل پرستی، جی ادراک اور سائنس کی بے جا طرفداری پر گرفت کی تو دوسری طرف مسلم حکما و صوفیاء عقل و فکر اور تجربی علم کی اہمیت کے یکسر انکار کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے دونوں کی اہمیت و افادیت کو اجاگر کیا اور یوں ذرائع علم کی جامعیت پر زور دیا۔ اس طرح اقبال عالم انسانی اور بالخصوص اُمّتِ مسلمہ کے لیے روحانیت کے ساتھ ساتھ عقل و فکر اور سائنس کی اہمیت و افادیت کے بھی قائل ہیں اور یوں اُن پر لگایا جانے والا خرد دشمنی کا الزام غلط ثابت ہوتا ہے۔ اقبال سائنس کے نہیں بلکہ اُس کی مادیت پرستی کے خلاف ہیں۔ وہ سائنس کی اہمیت کے قائل ہیں، لیکن جب سائنس کے دائرے ہی کو علم کا واحد ذریعہ سمجھ لیا جاتا ہے تو مذہبی مفکر ہونے کے ناطے وہ اس کے دائرہ کار کی محدودیت سے پردہ اٹھاتے ہیں اور سائنس کو مذہب پر فوقیت دینے پر ہرگز تیار نہیں ہوتے۔ وہ حقیقت مطلقہ تک رسائی کے ضمن میں ہر حال میں روحانی وجدان کے قائل ہیں۔ اُن کے نزدیک فکر اور سائنس حقیقت کا جزوی مطالعہ کرتے ہیں اور ان کا بس یہیں تک چلتا ہے۔ جبکہ مذہبی وجدان حقیقت کا کلی مشاہدہ کرنے کی قوت رکھتا ہے۔ تاہم اقبال کے نزدیک فکر اور وجدان ایک دوسرے کے مقابل اور ایک دوسرے سے متضاد نہیں بلکہ یہ ایک ہی جڑ سے پھوٹتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔

اس طرح اقبال کے خیال میں فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقت مطلق سے قریب رکھتا ہے اور اس کے ادراک کے لیے گہری بصیرت عطا کرتا ہے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ اسلام کی عقلی بنیادوں کی تلاش کے کام کا آغاز تو خود حضور ﷺ

نے کیا۔ اسی طرح اقبال کہتے ہیں کہ یونانی فلسفے کے برخلاف قرآن مجید میں عالم محسوسات کو مشاہدہ کرنے اور اس سے حقیقت مطلق کا پتہ چلانے کی بار بار تلقین کی گئی ہے۔ مگر اقبال کو شدید اختلاف ہے تو جدید سائنس کے اُس رویے سے جس کے تحت فطرت کو خالص مادی شے قرار دے کر کائنات کی توجیح چند بندھے نکلے اصولوں کے تحت کی جاتی ہے اور کائنات کے پیچھے کسی فعال محرک اور خالق قوت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ لہذا یہ سائنس کائنات کی کسی روحانی توجیح کے قائل نہیں اس لیے کسی مابعد الطبیعی نظام اور وجودِ باری تعالیٰ کو تسلیم نہیں کرتی۔ اس لیے اقبال کے نزدیک اس سائنس کا تعلق ظاہر مادی دنیا سے۔ وہ حقیقت کو ایک باضابطہ منظم وحدت کے طور پر پیش نہیں کرتی بلکہ اس ظاہری دنیا کے جزوی مطالعات سے بحث کرتی اور محض حسی تجربے سے حاصل ہونے والے تجربی علم پر اکتفا کر رہی ہے۔ اسی سے اس کے محدود ہونے کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک سائنس کے برعکس مذہب، حقیقت کا ادراک بحیثیت ایک وحدت کے کرتا ہے۔ لہذا حقیقت مطلق کا کلی ادراک مذہبی وجدان ہی کے ذریعے ممکن ہے۔

اقبال مذہبی وجدان کو صوفیانہ شعور سے تعبیر کرتے ہوئے تجربے کی نشاہت پر زور دیتے ہیں۔ یوں اقبال نے صوفیانہ تجربے کی حقیقت، وقعت اور ثروت واضح کر کے دراصل مابعد الطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کا اثبات کیا ہے اور مغرب کی بے خدا سائنس اور فلسفے کو بھرپور جواب دیا ہے۔ اس طرح انھوں نے نہ صرف اسلامی تصوف کی حقیقت اور اہمیت واضح کی ہے بلکہ جدید علم کلام کی بنیاد بھی رکھ دی ہے۔

اقبال قدیم غیر اسلامی تصوف سے تو بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔ مگر یہ حقیقت ہے کہ وہ اسلام کے اعلیٰ تصوف کو حقیقت مطلق کے ادراک کلی اور اس سے قرب و اتصال کا معتبر ترین ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ ادراک و قربِ ذاتِ الہی کے لیے علم باطن کی اہمیت، اس کی آفاقیت اور رسائی کے دل سے قائل ہیں۔ اقبال کا یہی کارنامہ ہے کہ انھوں نے علم بالحواس اور حسی تجربے ہی کو سب کچھ سمجھنے والی سائنس کی پروردہ مادہ پرست دنیا میں روحانیت کے چراغ روشن کیے ہیں۔ انھوں نے مادہ پرست مغربی سائنسدانوں اور فلاسفہ کے محض حسی علم اور حسی تجربے ہی کو حقیقی تسلیم کرنے اور اس کی بنیاد پر مابعد الطبیعیات اور وجودِ باری تعالیٰ کے انکار کا رویہ کیا ہے۔ انھوں نے خارجی اور حسی علم کی افادیت کو تسلیم کرتے ہوئے باطنی علم کو اس پر ترجیح دی ہے اور صوفیانہ تجربے کی ثروت و نشاہت کو ثابت کیا ہے اور اسے حقیقت مطلق کے ادراک اور اس سے قرب و اتصال کا ذریعہ قرار دیتے ہوئے وجدان کی راہ سے ذاتِ الہی کا اثبات کیا ہے۔

لیکن یہ ایک عجیب اور افسوس ناک امر ہے کہ آج مسجدِ مسلمہ کے ایک بڑے ”علمی“ حلقے میں تصوف کے خلاف ایک طوفان برپا ہے۔ تصوف کے خلاف تحریکیں چل رہی ہیں اور کتابیں لکھی جا رہی ہیں۔ چند افراد کے غلط انداز و نظریات کی بنا پر سارے تصوف کو شرک قرار دینا کہاں کی دانشمندی ہے۔ یہ دراصل اسلام کے روحانی نظام کے خلاف مغرب کی سازش

تھی جو کامیاب ہوتی دکھائی دیتی ہے۔ تعلیم یافتہ نوجوانوں کو تصوف سے برگشتہ کر دیا گیا ہے۔ وہ تصوف کو غیر ضروری بلکہ ناجائز سمجھتے ہوئے روحانیت کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کرتے اور یوں وہ بھی اہل مغرب کی طرح خود کو ہیکر محسوس بن کر رہ گئے ہیں۔ ساری دنیا کی طرح امیہ مسلمہ کا دامن بھی روحانیت سے تہی ہے اور وجود باری تعالیٰ کے ادراک کلی تک اُس کا پہنچنا ہی دشوار نظر آتا ہے، حقیقتِ مطلق سے قرب و اتصال تو اس کے بعد کی منزل ہے۔ ایسے میں اقبال کا یہ تصور کہ صوفیانہ مشاہدہ ہی حقیقتِ مطلق کے کلی ادراک اور اُس سے قرب و اتصال کا ذریعہ بن سکتا ہے، امیہ مسلمہ اور کل انسانیت کے لیے از حد اہمیت و افادیت کا حامل ہے۔ اس کی تعلیم و توضیح سے تصوف پر امیہ مسلمہ کا اعتماد بحال کر کے بے شمار روحانی فوائد حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ تصوف کی تعلیم اور پھر علی صوفیانہ مشاہدہ کے ذریعے مسلم قوم قرب و اتصال الہی کی منزل پر پہنچ کر ہی خلافتِ الہی اور امامتِ اقوامِ عالم کے منصب پر فائز ہو سکتی ہے۔

اقبال نے اپنے تصورِ حقیقتِ مطلق کے ذریعے مسلمانوں کے جدید علمِ کلام کی بنیاد رکھنے کا گراں قدر کارنامہ انجام دیا۔ انہوں نے اپنے افکار و خیالات کے ذریعے اسلامی روایت کو بنیاد بناتے ہوئے جدید فکری انداز میں الہیاتِ اسلامی کی تفصیلی نوکافریضہ انجام دیا اور بطریقِ احسن وجودِ باری تعالیٰ کے ادراک اور اثبات کے مراحل طے کرنے میں کامیاب ہوئے۔ اقبال نے جدید دور کی عقلیت پسندی، مادیت پرستی اور حسی و تجربی طرزِ فکر کے مقابلے میں کشف و وجدان کے راستے سے حقیقتِ مطلقہ کا اثبات کر کے حسی و تجربی اندازِ فکر کے حامل سائنسدانوں اور فلاسفہ کے انکارِ خدا کا بھرپور جواب دیا ہے اور اسلامی تصورِ حقیقتِ مطلق کی حقانیت کو مدلل انداز میں ثابت کیا ہے۔

الغرض اقبال کے تصورِ حقیقتِ مطلق کا پس منظر اور پیش منظر از اول تا آخر اسلامی ہے اور اس کے سوتے قرآن و حدیث، اسلامی فلسفیانہ روایت اور اسلامی تصوف سے پھولتے ہیں۔ یہی اس تحقیق کا حاصل ہے۔

کتابیات

الف۔ بنیادی مآخذ اُردو

محمد اقبال،

- افکار اقبال، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض (لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت ۱۹۹۰ء)
- اقبال کے نثری افکار، مرتبہ: عبدالغفار ٹکلیل (دہلی، انجمن ترقی اُردو، ۱۹۷۷ء)
- اقبال نامہ، حصہ اول، مرتبہ: شیخ عطا اللہ (لاہور، شیخ محمد اشرف، ۱۹۳۵ء)
- اقبال نامہ، حصہ دوم، مرتبہ: شیخ عطا اللہ (لاہور، شیخ محمد اشرف، ۱۹۵۱ء)
- انوار اقبال، مرتبہ: بشیر احمد ڈار (کراچی، اقبال اکادمی، ۱۹۶۷ء)
- اوراقِ گم گشت، مرتبہ: رحیم بخش شاہین (لاہور، اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۷۵ء)
- تاریخِ تھوڑف، مرتبہ: صابر گلوروی (لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۸۷ء)
- تجدیدِ فکر یا تاسلام، مترجمہ: ڈاکٹر وحید عشرت (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۲ء)
- تشکیلی جدید الہیات اسلامیہ، مترجمہ: سید نذیر نیازی (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۶ء)
- حیاتِ اقبال کے چند غلطی گشتے، مرتبہ: محمد حمزہ فاروقی (لاہور، ادارہ تحقیقاتِ پاکستان، ۱۹۸۸ء)
- خطوطِ اقبال، مرتبہ: رفیع الدین ہاشمی (لاہور، خیابانِ ادب، ۱۹۷۶ء)
- شذراتِ فکرِ اقبال، مترجمہ: ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی (لاہور، مجلسِ ترقیِ ادب، ۱۹۸۳ء)
- فلسفہِ عجم، مترجمہ: میر حسن الدین (کراچی، نفیس اکادمی، ۱۹۸۴ء)
- کلیاتِ اقبال اُردو (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۴ء)
- کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد اول، مرتبہ: سید مظفر حسین برنی (دہلی، اُردو اکادمی، ۱۹۸۹ء)
- کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم، مرتبہ: سید مظفر حسین برنی (دہلی، اُردو اکادمی، ۱۹۹۳ء)
- کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد سوم، مرتبہ: سید مظفر حسین برنی (دہلی، اُردو اکادمی، ۱۹۹۳ء)
- کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد چہارم، مرتبہ: سید مظفر حسین برنی (دہلی، اُردو اکادمی، ۱۹۹۵ء)
- مضامینِ اقبال، مرتبہ: تصدق حسین تاج (حیدر آباد دکن، احمدیہ پریس، ۱۹۴۳ء)
- مطالعہٴ بیدلِ فکرِ برگساں کی روشنی میں، مترجمہ: ڈاکٹر تحسین فراقی (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء)
- مکاتیبِ اقبال بنام خان محمد نیاز الدین خان (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۵۴ء)

مکتوباتِ اقبال بنام نذیر نیازی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۵۷ء)
 ملفوظاتِ اقبال، مرتبہ: ڈاکٹر ابوالیث صدیقی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء)

فارسی

محمد اقبال

کلیاتِ اقبال فارسی (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۳ء)

رومی، جلال الدین محمد، مولوی،

مشقوی معنوی، ۶ دفتر (طہران، کلالہ خاور، ۱۳۱۶)

English

Muhammad Iqbal,

Letters and writing of Iqbal, Ed: Bashir Ahmed Dar (Iqbal Academy, Lahore, 1967.)

Letters of Iqbal, Ed: Bashir Ahmed Dar (Iqbal Academy, Lahore, 1978.)

Mementos of Iqbal, Ed: Rahim Buksh Shaheen (Lahore, All Pakistan Islamic Education Congress, 1976.)

Speeches and Statements of Iqbal, Shamlo (Lahore, Alminar Academy, 1945.)

Speeches Writings and Statements of Iqbal, Ed: Latif Ahmed Sherwani (Lahore, Iqbal Academy, 1995.)

Stray Reflections, Ed: Javed Iqbal (Sh Ghulam Ali & Sons 1961.)

The Development of Metaphysics in Persia (Sang-e-Meel Publications, 2004.)

The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam (Institute of Islamic Culture, 1999.)

Thoughts and Reflections of Iqbal, Ed: Syed Abdul Vahid (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1992.)

ب۔ ثانوی مآخذ

اقبال پر کتابیں

اُردو

آصف جاہ کاروانی ڈاکٹر،

اقبال کا فلسفہ، خودی (کراچی، اُردو اکیڈمی، سندھ، ۱۹۷۷ء)

ابوالحسن علی ندوی، مولانا،

نقوشِ اقبال، مترجمہ: مولوی شمس تبریز (کراچی، مجلس نشریات اسلام، ۱۹۷۶ء)

ابوسعید نور الدین، ڈاکٹر،

اسلامی تصوف اور اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۵ء)

ابوالیث صدیقی، ڈاکٹر

اقبال اور مسلک تصوف (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء)

احمد میاں اختر، قاضی، جونا گڑھی،

اقبالیات کا تنقیدی جائزہ (کراچی، اقبال اکادمی، ۱۹۶۵ء)

اختر علی شاہ جعفری، سید،

اقبال با کمال (لاہور، تاج بک ڈپو، ۱۹۶۶ء)

اعجاز الحق قدوسی،

اقبال اور علمائے پاک و ہند (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء)

اقبال کے محبوب صوفیا، کراچی (اقبال اکادمی، ۱۹۷۶ء)

افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر

عروجِ اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۷ء)

اکبر حسین قریشی، ڈاکٹر

مطالعہ اشارات و تلمیحاتِ اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۶ء)

الطاف احمد اعظمی،

خطباتِ اقبال ایک مطالعہ (لاہور، دارالاندکیر، ۲۰۰۵ء)

الطاف حسین،

اقبال اور اسلامی معاشرہ (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۱ء)

انعام الحق کوثر، ڈاکٹر،

اقبال شناسی اور بلوچستان کے کالج میگزین، جلد اول۔ دوم (بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)

این میری شمل،

شہپر جریل، مترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض (لاہور، گلوب پبلشرز، ۱۹۸۵ء)

ایوب صابر، پروفیسر،

اقبال دشمنی ایک مطالعہ (لاہور، جنگ پبلشرز، ۱۹۹۳ء)

برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر،

علامہ اقبال اور مذہبی وقوف کی علمی صورت (لاہور، شعبہ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۸۰ء)

مرتب، علامہ اقبال اور مخصوص صوفیانہ وادوات (لاہور، شعبہ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۸۰ء)

بزم اقبال، مرتب،

منشورات اقبال (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۸ء)

فلسفہ اقبال (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۴ء)

بشیر عقی القادری،

اقبال کا نظریہ تصوف (لاہور، پیشہ اخبار، بن ندارد)

پرویز،

تصوف اور اقبال (لاہور، طلوع اسلام ٹرسٹ، ۲۰۰۰ء)

اقبال اور قرآن (لاہور، اوارہ طلوع اسلام، ۱۹۸۵ء)

پردین شوکت علی،

اقبال کا فلسفہ سیاسیات، مترجمہ: مولانا ریاض الحق (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، بن ندارد)

تحسین فراقی،

اقبال چند نئے مباحث (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۷ء)

جہاں اقبال (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۳ء)

نقدِ اقبال حیاتِ اقبال میں (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۲ء)

جادید اقبال،

زندہ رود، جلد اول (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۹ء)

زندہ رود، جلد دوم (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۱ء)

زندہ رود، جلد سوم (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۳ء)

جعفر بلوچ، مرتب،

اقبال شناسی اور سیاہ (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۹ء)

جگن ناتھ آزاد،

اقبال اور اُس کا عہد (لاہور، الادب، ۱۹۷۷ء)

اقبال اور مغربی مفکرین (لاہور، مکتبہ عالیہ، ۱۹۸۷ء)

حسن اختر، ڈاکٹر،

اقبال اور مسلم مفکرین (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۲ء)

حسین محمد جعفری، سید، ڈاکٹر،

اقبال - فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید (کراچی، پاکستان اسٹڈی سنٹر جامعہ کراچی، ۱۹۸۸ء)

حق نواز،

اقبال اور لذتِ پیکار (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۳ء)

خالد علوی،

اقبال اور احیائے دین (لاہور، مکتبہ العلیہ، ۱۹۷۱ء)

رحیم بخش شاہین، پروفیسر،

ارمغانِ اقبال (لاہور، اسلاک پبلیکیشنز، ۱۹۹۱ء)

رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر،

اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین (لاہور، مجلسِ ترقی ادب، ۲۰۰۲ء)

مذہب اور سائنس اقبال کی نظر میں (کراچی، اقبال اکادمی، بن نداد)

رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر،

خطوط اقبال (لاہور، مکتبہ خیابان ادب، ۱۹۷۶ء)

کتابیات اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء)

تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۱ء)

اقبالیات - تفہیم و تجزیہ (لاہور، اقبال، اکادمی، ۲۰۰۴ء)

اقبال شناسی اور محور (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۹ء)

سعید احمد اکبر آبادی،

خطبات اقبال پر ایک نظر (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۷ء)

سلیم اختر، ڈاکٹر،

اقبالیات کے نقوش (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۹ء)

علامہ اقبال - حیات، فکر و فن (۱۰۱ء مقالات) (لاہور، سبک میل پبلشرز، ۲۰۰۳ء)

اقبال کی فکری میراث (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۶ء)

اقبال مدوہ عالم (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۷۷ء)

اقبال شناسی کے زوایے (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۵ء)

سلیمان ندوی،

اقبال سید سلیمان ندوی کی نظر میں، مرتبہ: اختر راہی (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۷۸ء)

سمیل بخاری،

اقبال مجتہد عصر (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۰ء)

شریف کنجاہی،

ترجمہ گلشن راز جدید (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۴ء)

شفیق الرحمن ہاشمی، پروفیسر،

اقبال کا تصور دین (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۸۷ء)

شمیم ملک، مرتب،

اقبال شناسی اور محمل (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۸ء)

صابر کلروی،

اشاریہ مکاتیبِ اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۴ء)

صائب عاصمی،

اقبال قلندر نہیں تھا (لاہور، تخلیق کار، ۱۹۶۷ء)

صدیق جاوید، مرتب،

اقبالیاتِ راوی (لاہور، التفصیل، ۱۹۸۹ء)

صلاح الدین احمد،

تصویراتِ اقبال (لاہور، المستعمل پبلی کیشنز، ۱۹۶۹ء)

ضیا الدین احمد، پروفیسر،

اقبال کا فن اور فلسفہ (لاہور، بزمِ اقبال، ۲۰۰۱ء)

طاہر تونسوی،

اقبال اور مشاہیر (لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۳ء)

ظہور احمد ظہیر، ڈاکٹر،

اقبال کے نجومِ ہدایت (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۱ء)

ظہور الدین احمد، ڈاکٹر،

مطالعہ اقبال (لاہور، التفصیل ناشران، ۲۰۰۷ء)

عابد علی عابد،

تلمیحاتِ اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۵ء)

عبدالحکیم، خلیفہ، ڈاکٹر،

فکرِ اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۸ء)

اقبالیاتِ خلیفہ عبدالحکیم، مرتبہ: شاہد حسین رزاقی (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۸ء)

حکیمتِ رومی (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء)

تخصیص خطباتِ اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۸ء)

عبدالحمید عرفانی، خولجہ، ڈاکٹر،

اقبال ایران (سیالکوٹ، بزمِ رومی، سنہ ۱۹۸۰ء)

عبدالحمید کمالی،

اقبال اور اساسی اسلامی وجدان (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۷ء)

عبدالرشید، میاں،

ترجمہ کلیاتِ اقبال فارسی، جلد ۱-۲ (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۲ء)

عبدالرؤف عروج،

رجالِ اقبال (کراچی، نفس اکیڈمی، ۱۹۸۸ء)

عبدالسلام ندوی،

اقبال کا مل (لاہور، نیشنل بک کونسل، ۱۹۸۹ء)

عبدالعزیز کمال،

اقبال اور اسلامی روایت (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۵ء)

عبدالحفی، ڈاکٹر،

تنویرِ اقبال (لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۹۰ء)

عبدالحفی فاروق، ڈاکٹر،

مغرب پر اقبال کی تنقید (لاہور، ادارہ معارف اسلامی، ۱۹۹۴ء)

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی،

مرتب، تسہیلِ خطباتِ اقبال (اسلام آباد، ۱۹۹۷ء)

عشرت حسن انور،

اقبال کی مابعد الطبیعیات، مترجمہ: ڈاکٹر شمس الدین صدیقی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء)

اقبال اور مشرق و مغرب کے مفکرین (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۸۹ء)

عطیہ سید، اقبال

مسلم فکر کا ارتقاء (لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز، ۱۹۹۴ء)

علی عباس جلالپوری،

اقبال کا علمِ کلام (جہلم، خروافروز، ۱۹۸۷ء)

عمر فاروق، ایس۔ ایم،

طواسین اقبال، جلد اول (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۷ء)

طواسین اقبال، جلد دوم (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۰ء)

غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر،

اقبال کا دعویٰ و فکری ارتقاء (لاہور، یزیم اقبال، ۱۹۹۸ء)

اقبال ایک مطالعہ (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۷ء)

غلام رسول مہر،

اقبالیات، مرتبہ: امجد سلیم علوی (لاہور، مہر سنز، ۱۹۸۸ء)

مطالب اسرار و رموز (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۶۹ء)

غلام عمر خان، ڈاکٹر،

روح اسلام۔ اقبال کی نظر میں (کراچی، صفیہ اکیڈمی، ۱۹۶۷ء)

غلام مصطفیٰ، ڈاکٹر،

اقبال اور قرآن (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۸ء)

فروغ احمد، پروفیسر،

تمہیم اقبال (کراچی، اُردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۸۵ء)

کرم حیدری،

اقبال۔ دین و دانش (لاہور، عتیق پبلیشنگ ہاؤس، ۱۹۹۰ء)

گوہر نوشاہی، مرتب،

مطالعہ اقبال (لاہور، یزیم اقبال، ۱۹۸۳ء)

محمد آصف اعوان، ڈاکٹر،

اقبال کا تیسرا خطبہ۔ تحقیقی و توضیحی مطالعہ (فیصل آباد، مثال پبلشرز، ۲۰۰۶ء)

محمد اشرف خان اشرف،

اقبال اور گونے (لاہور، مکتبہ عالیہ، ۱۹۷۵ء)

محمد اکرام چغتائی،

مرتب، اقبال اور گوئے (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۱ء)

محمد باقر، ڈاکٹر،

احوال و آثار اقبال - چند پہلو (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۸ء)

محمد رفیع الدین،

حکیم اقبال (اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۹۶ء)

محمد ریاض، ڈاکٹر،

جادید نامہ - تحقیق و توضیح (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۸ء)

محمد سہیل عمر،

خطبات اقبال نئے تناظر میں (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۶ء)

محمد شریف بٹا،

خطبات اقبال ایک جائزہ (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۱ء)

اقبال اور تصوف (لاہور، جنگ پبلشرز، ۱۹۹۱ء)

موضوعات خطبات اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۷ء)

نظم اقبال کی نظر میں (لندن، پاکستان کلچرل فاؤنڈیشن، ۱۹۸۷ء)

محمد شریف، میاں،

مقالات شریف (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۳ء)

محمد ظریف، قاضی،

اقبال، قرآن حکیم کی روشنی میں (لاہور، کتاب منزل، ۱۹۵۵ء)

محمد عبدالرشید فاضل، سید،

علامہ اقبال اور تصوف (کراچی، ادارہ تنویرات علم و ادب، ۱۹۶۷ء)

محمد عبدالغنی، شاہ، پروفیسر،

قرآنی تصوف اور اقبال (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۶۱ء)

محمد عبداللہ چغتائی،

روایات اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۹ء)

محمد عبداللہ، سید، ڈاکٹر،

متعلقات خطبات اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء)

شیخ اکبر اور اقبال (لاہور، مغربی پاکستان اُردو اکادمی، ۱۹۷۹ء)

مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۴ء)

مسائل اقبال (لاہور، مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی، ۱۹۷۷ء)

محمد عبداللہ قریشی،

حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۲ء)

محمد عثمان، پروفیسر،

فکرِ اسلامی کی تشکیل نو (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۷ء)

محمد فرمان، پروفیسر،

اقبال اور تصوف (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۷ء)

محمد متین خالد،

مرتب، علامہ اقبال اور فقہ قادیانیت (لاہور، عالمی مجلس حفظِ ختم نبوت، ۲۰۰۵ء)

محمد مسعود احمد، پروفیسر، ڈاکٹر،

حضرت مجدد الف ثانی اور اقبال (سیالکوٹ، مکتبہ النعمانیہ، سندھ دارو)

محمد منور، پروفیسر،

ایقان اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء)

برہان اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء)

میزان اقبال (لاہور، یونیورسٹی بکڈپو، ۱۹۷۲ء)

قرطاس اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۳ء)

محمد یوسف گوریہ،

اسلامی تصورات، اقبال اور عصرِ حاضر (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۸۹ء)

محمود احمد ساقی، ڈاکٹر،

اقبال کے مذہبی عقائد (لاہور، ٹورنٹو رضویہ پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء)

محمود رضوی،

اقبال اور عقلیت پسندی (لاہور، قوی پریس، ۱۹۸۳ء)

مظہر الدین صدیقی،

اسلامی ثقافت اقبال کی نظر میں، مترجمہ: سلطان زبیری (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، بن ندارو)

معین الرحمن، سید، ڈاکٹر،

جہانِ اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۷ء)

اقبال اور جدید دنیائے اسلام (لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۸۶ء)

ممتاز حسن،

علامہ اقبال ممتاز حسن کی نظر میں، مرتبہ: ڈاکٹر معز الدین (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۱ء)

منظور احمد،

اقبال شناسی (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۲ء)

میکش اکبر آبادی،

نقدِ اقبال (لاہور، آئینہ ادب، ۱۹۷۰ء)

مقبول انور دادوی،

مطالبِ اقبال (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۸۳ء)

نذیر نیازی، سید،

اقبال کے حضور میں (کراچی، اقبال اکادمی، ۱۹۷۱ء)

داتا راز (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۷۹ء)

اقبالیات نذیر نیازی، مرتبہ: عبداللہ شاہ ہاشمی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۶ء)

نسیم۔ الف۔ د، ڈاکٹر،

مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال (لاہور، بزمِ اقبال، ۱۹۹۲ء)

نسیم احمد ہوی،

فرہنگِ اقبال (لاہور، اظہار سنز، ۱۹۸۳ء)

نصیر احمد ناصر،

اقبال اور جمالیات (کراچی، اقبال اکادمی، ۱۹۶۴ء)

نصیم احمد،

اقبال کا تصور بقائے دوام (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۹ء)

نواب عالم بارہوی، سید، کرل،

بصیرت اقبال (راولپنڈی، پیپ پورڈ پرنٹرز، ۱۹۹۲ء)

واجہد رضوی،

وانائے راز (لاہور، مقبول اکیڈمی، ۱۹۶۹ء)

وحید الدین، سید،

فلسفۂ اقبال خطبات کی روشنی میں (لاہور، نذیر سنز پبلشرز، ۱۹۸۹ء)

وحید عشرت، ڈاکٹر،

اقبال ۸۵ (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۹ء)

اقبال ۸۶ (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۰ء)

وحید عشرت، ڈاکٹر، رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، محمد سمیل عمر، مرتبین،

اقبالیات کے سو سال (اسلام آباد اکادمی ادبیات پاکستان، ۲۰۰۲ء)

وحید قریشی، ڈاکٹر،

منتخب مقالات اقبال ریویو (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۲ء)

وزیر آغا، ڈاکٹر،

تصورات عشق و خدا اقبال کی نظر میں (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۰ء)

یوسف سلیم چشتی، پروفیسر،

شرح ارمغانِ حجاز فارسی (لاہور، عشرت پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۵۵ء)

شرح اسرارِ خودی (لاہور، عشرت پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۵۴ء)

شرح رموزِ بے خودی (لاہور، عشرت پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۵۳ء)

شرح جاوید نامہ (لاہور، عشرت پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۶۱ء)

شرح زیورِ نجم (لاہور، عشرت پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۵۳ء)

مقالاتِ یوسف سلیم چشتی، مرتبہ: اختر النساء (لاہور، یزیم اقبال، ۱۹۹۹ء)

یوسف حسین خان، ڈاکٹر،

روحِ اقبال (لاہور، القمر انٹرنیشنل، ۱۹۹۶ء)

پنس جادیہ، مرتب،

صحیفہ اقبال (لاہور، یزیم اقبال، ۱۹۸۶ء)

اقبالیات کی مختلف جہتیں (لاہور، یزیم اقبال، ۱۹۸۸ء)

English

Abdul Rahim, Ed,

Iqbal: The Poet of Tomorrow (Lahore, Geroz Sons, 1968.)

Abdul Wahid, Syed,

Introduction to Iqbal (Karachi, Pakistan Publication, 1966.)

Studies in Iqbal (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1986.)

Iqbal, His Art and Thought (Karachi, Oxford University Press, 1969.)

Annemarie Sehimml,

Gabriel's Wings (Lahore, Iqbal Academy, 2000.)

Anwer Beg A.,

The Poet of the East (Lahore, Khawar Publishing House, 1961.)

Arberry A.J.,

Notes on Iqbal's Israr-i-Khudi (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1968.)

Badshah Mian Hssainy, Syed,

Iqbal's plagiarism (Karachi, Talimi Markaz, 1951.)

Bashir Ahmad Dar,

Iqbal and Post Kantian Voluntarism (Lahore, Bazm-i- Iqbal, 1956.)

A Study in Iqbal's Philosophy (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1944.)

Bazm-i-Iqbal,

Allama Muhammad Iqbal: A Philosopher Poet of Islam (Lahore,

Bazm-i-Iqbal, 2002.)

Billgrami, H.H., Syed.

Glimpses of Iqbal's Mind and Thought (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1966.)

Ghulam Sadiq, Khawaja, Prof,

Islam, Iqbal and Philosophy (Lahore, Majlis Byad-E- Khawaja Ghulam Sadiq, 1987.)

Hafiz Malik, Ed,

Iqbal: Poet Philosopher of Pakistan (London, Colambia University Press, 1971.)

Ishrat Hussan, Dr,

Meta-physics of Iqbal (Lahore, Sb. Muhammad Asraf, 1991.)

Jamila Khatoon, Dr,

The Place of God, Man and Universe in the Philosophical System of Iqbal (Lahore, Iqbal Aceademy, 1997.)

Maitre, L.C,

Introduction of the Thought of Iqbal, tr, By Abdul Majeed Dar (Karachi, Iqbal Academy, 1962.)

Mazhar-ul-Din Saddiqi,

Concept of Muslim Culture in Iqbal (Islamabad, Islamic Research Institute, 1970.)

The Image of the West in Iqbal (Lahore, Bazm-i-Iqbal, 1956.)

Muhammad Maruf, Dr,

Iqbal and his Contemporary Western Religious Thought (Lahore, Iqbal Academy, 2000.)

Iqbal's Philosophy of Religion (Lahore, Iqbal Academy, 2003.)

Muhammad Munawwar, Dr,

Dimensions of Iqbal (Lahore, Iqbal Academy, 1987.)

Iqbal and Quranic Wisdom (Lahore, Iqbal Academy, 2001.)

Iqbal: Poet Philosopher of Islam (Lahore, Iqbal Academy, 1993.)

Muhammad Tufail, Mian,

Iqbal's Philosophy and Education (Lahore, Bazm-i- Iqbal, 1996.)

Nazir Qaisar, Dr.,

Rumi's Impact on Iqbal's Religious Thought (Lahore, Iqbal Accademy, 1998.)

Iqbal and The Western Philosophers (Lahore, 2001.)

Niaz Ahmad, Dr,

The Proper Place of Iqbal in the evolution of Islamic Thought (Lahore, Punjab University Press, 1950.)

Rahman S.A.,

Iqbal and Muslim Renaissance (Lahore, Bazm-i-Iqbal, 1991.)

Saeed Ahmed, Sbeikh,

Studies in Iqbal's Thought and Art (Lahore, Bazm-i-Iqbal, 1972.)

Shahzad Qaser Dr.,

Iqbal and Khawaja Ghulema Farid on Experiencing God (Lahore, Iqbal Academy, 2002.)

Sh. Muhammad Ashraf, Ed,

Iqbal As a Thinker (Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1991.)

Sharif, M.M.,

About Iqbal and his Thought (Lahore, Institute of Islamic Culture, 1976.)



غیر مطبوعہ مقالات

افتخار احمد چشتی،

اقبال کا تصور مذہب (ایم۔ اے اسلامیات) مخزنِ نہ مرکزی لاہوری شعبہ فارسی، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۵۲ء

بابریک مطالی،

ڈاکٹر محمد اقبال و حضرت مجدد الف ثانی۔ افکار و نظریات (پی۔ ایچ۔ ڈی)، مخزنِ نہ لاہوری، علامہ اقبال اوپن

یونیورسٹی، اسلام آباد

خالد بشیر،

کیا اقبال وحدت الوجودی تھے؟ (ایم۔ اے فلسفہ) مخزنِ نہ لاہوری شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۸۱ء

زہرہ احسان،

علامہ اقبال کے مابعد الطبیعیاتی نظریات (ایم۔ اے فلسفہ) مخزنِ نہ لاہوری شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۶ء

زہرہ رحمان،

اقبال اور مسلم مفکرین (ایم۔ اے اُردو) مخزنِ نہ مرکزی لاہوری، سندھ یونیورسٹی، ۱۹۶۷ء

مکتبہ شہناز،

اقبال کی اسرارِ خودی پر تنقیدی کتب و مضامین کا تحقیقی جائزہ، (ایم۔ فل)، مخزنِ دہلا بھیریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

شوکت زمان،

علامہ اقبال کے مابعد الطبیعیاتی نظریات (ایم۔ اے فلسفہ) مخزنِ دہلا بھیریری شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۶ء طالب حسین اشرف،

جدید علمِ کلام اور اقبال (پی۔ ایچ۔ ڈی)، مخزنِ دہلا بھیریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد عظمیٰ گیلانی، سیدہ،

علی عباس جلاپوری کی ”اقبال کا علمِ کلام“ کا تنقیدی جائزہ، (ایم۔ فل)، مخزنِ دہلا بھیریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۴ء

غلام رسول محمد،

اقبال اور امکاناتِ مذہب: آخری خطبہ کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، مخزنِ دہلا بھیریری علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۲ء

قمر الدین، سیدہ،

فلسفہ عجم کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ، (ایم۔ فل) مخزنِ دہلا بھیریری علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۱ء قمر سلطانہ،

اقبال کا تصورِ خودی اور لائبریر کا تصورِ موناو، (ایم۔ فل)، مخزنِ دہلا بھیریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۱ء

کھکشاں پروین،

اقبال کا فلسفہ جبر و قدر (ایم۔ اے فلسفہ) مخزنِ دہلا بھیریری شعبہ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۸۰ء محمد آصف اعوان،

علامہ اقبال کا تصور ارتقاء: تحقیقی جائزہ (پی۔ ایچ۔ ڈی)، مخزنِ دہلا بھیریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۱ء

محمد اشفاق چغتائی،

علامہ اقبال کا تصور وجود و شہور، (ایم۔ فل)،،، مخزنِ دہلا بھیریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۲ء

محمد اکرم،

ڈاکٹر اقبال پر مولانا روم کا اثر و نفوذ (ایم۔ اے فارسی) مخزنِ دہلا بھیریری شعبہ فارسی، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۵۳ء

محمد الیاس چیمہ،

اقبال اور محمود حمزوی، (ایم۔ فل)،،، مخزنِ دہلا بھیریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۲۰۰۰ء

محمد انور صادق،

اقبال کی نفسیات مذہب، (ایم۔ فل)،،، مخزنِ دہلا بھیریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء

مہرل حسن،

اقبال اور افلاطون، (ایم۔ فل)،،، مخزنِ دہلا بھیریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۵ء

مہرین خان،

علامہ اقبال کا تصور کائنات (ایم۔ اے فلسفہ) مخزنِ دہلا بھیریری شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۳ء

ناہید گل،

اقبال اور وجودیت، (ایم۔ فل)،،، مخزنِ دہلا بھیریری، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۹۷ء

English

Aasia Navced,

Iqbal on God-Man Relationship (M.A Philosophy) Library Deptt of
Philosophy, University of Punjab, 1989.

Abdul Salam Safdar,

Iqbal's Psychology of Religion (M.A. Philosophy) Library Deptt of
Philosophy, University of Punjab, 1973.

Kalsoom Akhtar,

Iqbal and some Modern Critic of Religion (M.A Philosophy) Library
Deptt of Philosophy, University of Punjab, 1975.

اقبالیات کے اشاریے

اختر النساء،

اشاریہ سہ ماہی اقبال (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)

اشاریہ اقبالیات (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۸ء)

داؤد عسکر،

جوائے شیر (کراچی، رشید اینڈ سنز، ۱۹۷۹ء)

صابر کلروی،

اشاریہ مکاتیب اقبال (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۳ء)

عبداللطیف خان نقشبندی، پیر،

مجلس اقبال (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۹ء)

قرعاس،

اشاریہ مضامین اقبال شناسی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۶ء)

محمد یونس حسرت،

کلید اقبال، لاہور (اقبال اکادمی، ۱۹۸۶ء)

یاسین رفیق،

اشاریہ کلام اقبال اُردو (لاہور، اقبال اکادمی، ۲۰۰۱ء)

تصوف پر کتابیں

ابن عربی، محی الدین،

فصوص الحکم، مترجمہ: محمد برکت اللہ لکھنوی (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۹ء)

فتوحات مکیہ، مترجمہ: صائم چشتی، جلد اول تا چہارم (فیصل آباد، علی برادران، ۱۳۱۲ھ)

فتوحات مکیہ، مترجمہ: مولوی محمد فضل خان (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۹ء)

رسائل ابن عربی، مرتبہ: ارشد قریشی (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۲۰۰۱ء)

ابوالحسن علی ندوی،

تزکیہ وحسان یا تصوف و سلوک، مترجمہ: محمد الحسنی (کراچی، مجلس نشریات اسلام، بن ندادو)

احمد سرہندی، شیخ،

کتوبات امام ربانی، جلد اول، مترجمہ: قاضی عالم الدین (لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۸ء)
کتوبات امام ربانی، جلد دوم علوم، مترجمہ: قاضی عالم الدین (لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۹۸ء)
کشف المعارف، مرتبہ: عنایت عارف (لاہور، الفیصل، ۲۰۰۲ء)

ابن تیمیہ،

اصحاب صفہ اور تصوف کی حقیقت، مترجمہ: عبدالرزاق (لاہور، المکتبہ السلفیہ، سن ندارد)
الفرقان بین اولیا الرحمن واولیا الشیطن، مترجمہ: مولانا غلام ربانی (لاہور، المکتبہ السلفیہ، سن ندارد)
ابن منصور حلاج،

طواسین، مترجمہ: عتیق الرحمن عثمانی (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۶ء)

ابوبکر کلابازی،

تعارف، مترجمہ: جبر محمد حسن (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۴ء)

ابولہر سراج،

کتاب التمعن فی التصوف، مترجمہ: ڈاکٹر جبر محمد حسن (اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۹۶ء)

اشرف علی تھانوی،

الکشف عن مہمات التصوف (کراچی، کتب خانہ مظہری، ۲۰۰۲ء)

خصوص الکلم فی حل فصوص الکلم (لاہور، مدرسنز، ۱۹۸۷ء)

شریعت و طریقت، مرتبہ: محمد دین (لاہور، ادارہ اسلامیات، ۱۹۸۱ء)

الطاف احمد اعظمی،

وحدت الوجود ایک غیر اسلامی نظریہ (لاہور، دوست ایسوسی ایشن، ۲۰۰۳ء)

امیر حمزہ،

اللہ موجود نہیں.....؟ (لاہور، ادارہ مطبوعات مجلہ الدعوة، ۱۹۹۸ء)

اسطیل شہید، شاہ،

عبقات، مترجمہ: سید مناظر احسن گیلانی (لاہور، ادارہ اسلامیات، سن ندارد)

تراب الحق، شاہ،

تصوف و طریقت (لاہور، زاویہ پبلشرز، ۲۰۰۴ء)

خلیق احمد نظامی،

تاریخ مشائخ چشت (لاہور، مشتاق بک کارفر، بن ندارد)

زوار حسین شاہ،

عمدة السلوک (کراچی، زوار اکیڈمی، ۲۰۰۳ء)

شمس الدین عظمیٰ،

احسان و تصوف (ملتان، شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ۲۰۰۴ء)

شہاب الدین سہروردی،

عوارف المعارف، مترجمہ: شمس بریلوی (لاہور، پروگریسو بکس، ۱۹۹۸ء)

عبدالباری ندوی،

تجدید تصوف و سلوک (لاہور، المکتبہ الاشرفیہ، بن ندارد)

عبدالحق، شاہ،

اخبار الاخبار، مترجمہ: محمد منیر رضا قادری (لاہور، شمیم برادری، بن ندارد)

تعارف فقہ و تصوف، مترجمہ: محمد عبدالکیم شرف قادری (لاہور، الممتاز پبلی کیشنز، ۱۹۹۹ء)

عبدالرحمن کیلانی،

شریعت و طریقت (لاہور، مکتبہ السلام، ۲۰۰۱ء)

عبدالرشید، ڈاکٹر،

اسلامی تصوف اور صوفیائے سرحد (اسلام آباد، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۸۸ء)

عبدالقادر جیلانی، شیخ،

فتیۃ الطالبین، مترجمہ: شمس بریلوی (لاہور، پروگریسو بکس، بن ندارد)

فتوح الغیب، مترجمہ: سید محمد فاروق القادری (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۴ء)

عبدالکریم بن ابراہیم، سید،

انسان کامل (کراچی، نفیس اکیڈمی، ۱۹۸۰ء)

عبداللہ انصاری،

صمدیدان، مترجمہ: حافظ محمد افضل فقیر (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۶ء)

عبدالماجد دوریا پادی،

تصوف اسلام (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۲۰۰۰ء)

عبدالکریم قشیری،

الرسالۃ القشیریہ، مترجمہ: پیر محمد حسن (اسلام آباد، ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۸۴ء)

عبداللہ فراہی،

تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ (لاہور، دارالذکیر، ۲۰۰۱ء)

علی بن عثمان، سید، حضرت،

کشف المحجوب، مترجمہ: محمد الطاف نیر دی (لاہور، کارواں پریس، ۱۹۹۲ء)

غزالی، امام،

احیاء العلوم، ۲ جلدیں (لاہور، مکتبہ رحمانیہ، سن ندارد)

المفت، مترجمہ: محمد حنیف ندوی (لاہور، علم و عرفان پبلشرز، ۱۹۹۹ء)

غلام قادر لون، ڈاکٹر،

مطالعہ تصوف قرآن و سنت کی روشنی میں (لاہور، دوست ایسوسی ایشن، ۲۰۰۰ء)

لطیف اللہ، پروفیسر،

تصوف اور سربیت (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۶ء)

محمد اور لیس،

مضامین تصوف (لاہور، دوست ایسوسی ایشن، ۲۰۰۳ء)

محمد ذوقی، سید،

سیر دلبران (کراچی، تحفہ ذوقیہ، ۱۴۲۲ھ)

محمد ریاض قادری،

شرح قصص الحکم (لاہور، علم و عرفان پبلشرز، ۲۰۰۶ء)

محمد طاہر القادری،

حقیقت تصوف (لاہور، منہاج القرآن پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء)

محمد عباد اللہ اختر،

علم تصوف (لاہور، تخلیقات، ۲۰۰۴ء)

محمد عبدالرحمن جامی،

نجات الانس، مترجمہ: سید احمد علی چشتی (مشاق بک کارز، من ندارد)

لوائح، مترجمہ: سید فیض الحسن فیضی (لاہور، تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۹ء)

مہر علی شاہ، سید،

تحقیق الحق فی کلمات الحق، مترجمہ: عبدالرحمن و فیض احمد (لاہور، پرنٹنگ پروفیشنل، ۲۰۰۴ء)

ملفوظات مہرب، مرتبہ: فیض احمد فیضی (لاہور، پاکستان انٹرنیشنل پرنٹرز، ۱۹۸۶ء)

میکش اکبر آبادی،

مسائل تصوف (لاہور، بک ہوم، ۲۰۰۴ء)

واحد بخش سیال،

روحانیت اسلام (لاہور، الفیصل، ۲۰۰۳ء)

مشاہدہ حق (لاہور، الفیصل، ۱۹۹۵ء)

ولی الدین، میر، ڈاکٹر،

قرآن اور تصوف (کراچی، بک پوائنٹ، من ندارد)

ولی اللہ شاہ،

بحۃ اللہ الباقی (لاہور، مکتبہ رحمانیہ، من ندارد)

القول الجمیل، مترجمہ: پروفیسر محمد سرور (لاہور، سندھ ساگر اکیڈمی، ۲۰۰۳ء)

ہمعات۔ تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفہ، تاریخ، مترجمہ: پروفیسر محمد سرور (لاہور، سندھ ساگر اکادمی، ۲۰۰۳ء)

مکتوبہ مدنی، مترجمہ: محمد حنیف ندوی (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۶۵ء)

لمعات، مترجمہ: بی محمد حسن (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۷۳ء)

یوسف سلیم چشتی، پروفیسر،

تاریخ تصوف (لاہور، دار الکتاب، من ندارد)

اسلامی تصوف میں غیر اسلامی نظریات کی آمیزش (لاہور، دوست ایسوسی ایشن، ۱۹۹۸ء)

English

Affifi, A.E.,

Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi, Lahore, Sk. Muhammad Ashraf, 1964.

Arberry, A.J.,

Sufism, Lahore, Suhail Academy, 1998.

Hassein Nasr, Syyed,

Three Muslim Sages, Lahore, Suhail Academy, 1999.

Muhammad Abdul Haq Ansari, Dr,

Sufism and Sharia, Leccester, Islamic Foundation, 1986.

Nicholson, R.A.,

The Idea of Personality in Sufism, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1964.

Zuhur-ud-din Ahmed, M.M.,

An Examnation of the Mystic Tendencies in Islam in the light of Quran and Traditions, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1968.

قرآن مجید / تفاسیر / کتب احادیث

قرآن مجید

تفاسیر

آزاد، ابوالکلام، مولانا،

ترجمان القرآن، جلد اول تا سوم (لاہور، اسلامی اکیڈمی، ۲۰۰۱ء)

شبیر احمد عثمانی، مولانا،

تفسیر عثمانی، جلد اول۔ دوم (لاہور، مکتبہ رحمانیہ سن ندارد)

عماد الدین ابن کثیر،

تفسیر ابن کثیر، جلد اول تا پنجم (لاہور، مطبع بک انجمنی، ۲۰۰۴ء)

محمد شفیع، مفتی، مولانا،

معارف القرآن، جلد اول تا ششم (کراچی، ادارۃ المعارف، ۲۰۰۶ء)

محمد کرم شاہ الانزہری، پیر،

ضیاء القرآن، جلد اول تا پنجم (لاہور، ضیاء القرآن پبلی کیشنز ۱۴۰۲ھ)

مودودی، ابو الاعلیٰ، سید،

تفہیم القرآن، جلد اول تا ششم (لاہور، ادارہ ترجمان القرآن ۲۰۰۰ء)

کتب احادیث

احمد بن شعیب النسائی، ابو عبد الرحمن،

سنن نسائی، جلد اول تا سوم (لاہور، مکتبہ العلم، بن ندارد)

سلیمان بن اشعث جستانی، ابو داؤد،

سنن ابو داؤد، جلد اول تا سوم، مترجمہ: مولانا خورشید حسن قاسمی (لاہور، مکتبہ العلم، بن ندارد)

محمد بن اسماعیل بخاری، ابو عبد اللہ،

صحیح بخاری جلد اول تا سوم، مترجمہ مولانا محمد داؤد راز (لاہور مکتبہ فہرست، ۲۰۰۳ء)

محمد بن یسعیٰ ترمذی،

جامع ترمذی، جلد اول تا سوم (کراچی، دارالاشاعت، بن ندارد)

محمد بن یزید ابن ماجہ القزوینی، ابی عبد اللہ،

سنن ابن ماجہ، جلد اول تا سوم (لاہور مکتبہ العلم)

مسلم بن الحجاج بن مسلم، ابی الحسین،

صحیح مسلم، جلد اول تا سوم مترجمہ مولانا عزیز الرحمان (لاہور مکتبہ رحمانیہ، بن ندارد)

دلی الدین محمد بن عبد اللہ الخطیب العری،

مختلّوۃ المصابیح، جلد اول تا سوم، کراچی، دارالاشاعت، بن ندارد

اسلامی عقائد پر کتب

ابن تیمیہ،

مسئلہ خیر و شر، مترجمہ: عطا اللہ ساجد (لاہور، نور اسلام اکیڈمی، ۱۹۹۹ء)

ابن قدامہ المقدسی،

لمحہ الاعتقاد، مترجمہ: عبداللہ ناصر الرحمانی (کراچی، مکتبہ عبداللہ بن سلام ترجمہ کتب الاسلام، بن ندارد)
ابو اکلام آزاد،

خدا کی ہستی، مرتبہ: محمد رفیق چودھری (لاہور، مکتبہ قرآنیات، ۱۹۹۵ء)

ابوبکر جابر الجعفی،

مومن کے عقائد، مترجمہ: نصیر احمد علی (لاہور، تنظیم الدعوة الی القرآن والسنتہ، بن ندارد)

برہان احمد قادری، ڈاکٹر،

حضرت مجدد الف ثانی کا نظریہ توحید (لاہور، علم و عرفان پبلشرز، ۱۹۹۹ء)

خورشید عالم گوہر قلم،

اللہ وحدہ (لاہور، ریاض برادرز، ۱۹۹۷ء)

سلطان باہو، حضرت،

کلید التوحید (لاہور، شمیر برادرز، ۱۹۸۹ء)

محمد ادریس کاندھلوی،

عقائد الاسلام (لاہور، مکتبہ عثمانیہ، بن ندارد)

علم الکلام (لاہور، زم زم پبلشرز، ۲۰۰۳ء)

شبلی نعمانی،

علم الکلام اور الکلام (کراچی، نقیس اکیڈمی، ۱۹۷۹ء)

غلام مرتضیٰ، ملک، ڈاکٹر،

وجود باری تعالیٰ اور توحید (لاہور، ڈاکٹر مرتضیٰ ایجوکیشنل ٹرسٹ، ۲۰۰۲ء)

محمد بن الصالح العثیمین،

توحید اسماء وصفات، مترجمہ: عبداللہ ناصر الرحمانی (لاہور، مکتبہ عبداللہ بن سلام ترجمہ کتب الاسلام، بن ندارد)

محمد طاہر القادری،

عقیدہ توحید اور حقیقت شرک (لاہور، منہاج القرآن پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء)

محمد غزالی مصری،

اسلامی عقیدہ، مترجمہ: مولانا عنایت اللہ سبحانی (لاہور، مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۹۰ء)

محمد نسیم اکبر، ڈاکٹر،

وجود باری تعالیٰ (ڈیرہ اسماعیل خان، نوشاد پرنٹرز، ۲۰۰۱ء)

مودودی، ابوالاعلیٰ، سید،

قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں (لاہور، اسلامی پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء)

نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر،

فلسفہ توحید (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۳ء)

فلسفے پر کتابیں

آس والڈ کپے،

فلسفہ کیا ہے، مترجمہ: مرزا ہادی (کراچی، نئی بک پوائنٹ، ۲۰۰۲ء)

ابن حزم اندلسی،

المملل داخل، مترجمہ: مولانا عبد اللہ نعمادی (حیدرآباد دکن، مطبع جامعہ عثمانیہ، ۱۹۴۱ء)

افاناسی بیف،

مارکسی فلسفہ، مترجمہ: انوار احسن صدیقی (لاہور، پیپلز پبلشنگ ہاؤس، سن ندارد)

افتخار حسین آغا،

فکر فرنگ (حیدرآباد دکن، نفیس اکیڈمی، ۱۹۵۳ء)

امولیر رجن مہاپتر،

فلسفہ مذاہب، مترجمہ: یاسر جواد (لاہور، گلشن ہاؤس، ۲۰۰۱ء)

امین احسن اصلاحی،

فلسفے کے بنیادی مسائل۔ قرآن حکیم کی روشنی میں (لاہور، قاران فاؤنڈیشن، ۱۹۹۷ء)

ایڈون، اے برٹ،

فلسفہ مذہب، مترجمہ: بشیر احمد ڈار (لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء)

برکات احمد ٹوکی،

إتقان العرفان فی ماحیة الارمان، مترجمہ: محمود احمد برکاتی (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۸۳ء)

برگساں، ہنری،

تخلیقی ارتقاء، مترجمہ: ڈاکٹر رحیم بخش، عبدالحمید اعظمی (اسلام آباد، مقتدرہ قوی زبان، ۱۹۹۹ء)

مقدمہ مابعد الطبیعیات، مترجمہ: عبدالہباری ندوی (حیدر آباد دکن، مطبع جامعہ عثمانیہ، ۱۹۳۹ء)

برہان احمد فاروقی،

اسلام اور فلسفہ، مرتبہ: شیمامجید (لاہور، تخلیقات، بن ندارد)

بزم اقبال، مرتبہ،

کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور، بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)

خالد الماس،

افکار یونان (لاہور، دار لکھیر، ۲۰۰۱ء)

دوبوئر، ٹ۔ ج،

تاریخ فلسفہ اسلام، مترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۴ء)

ڈی اولیری،

فلسفہ اسلام، مترجمہ: احسان احمد (لاہور، بک ہوم، ۲۰۰۳ء)

ڈیکارٹ، رینی،

طریق اور تفکرات، مترجمہ: عبدالہباری ندوی (حیدر آباد دکن، جامعہ عثمانیہ، ۱۹۴۲ء)

رائسن ڈی۔ ایس،

مقدمہ فلسفہ حاضرہ، مترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین (لاہور، سبک میل پبلیکیشنز، ۱۹۹۵ء)

شلی نعمانی،

الغزالی (لاہور، اسلامی کتب خانہ، بن ندارد)

عبد السلام ندوی،

حکمائے اسلام، حصہ اول۔ دوم (لاہور، نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۸۹ء)

علی عباس جلاپوری،

روایات فلسفہ (جہلم، خردافروز، ۱۹۹۲ء)

تاریخ کانیا موڑ (جہلم، خردافروز، ۱۹۸۷ء)

غزالی، امام،

مقاصد الفلاسفہ، مترجمہ: محمد حنیف ندوی (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۷۷ء)

تہافتہ الفلاسفہ، مترجمہ: محمد حنیف ندوی (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۷۷ء)

غلام جیلانی برق،

فلسفیان اسلام (لاہور، شیخ غلام علی اینڈ سنز، سندھ نارو)

غلام صادق، خواجہ،

فلسفہ جدید کے خدو خال (لاہور، نگارشات، ۱۹۹۹ء)

قیصر الاسلام، قاضی،

تاریخ فلسفہ مغرب، حصہ اول (لاہور، نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۲۰۰۲ء)

فلسفے کے بنیادی مسائل (لاہور، نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۹۳ء)

فلسفے کے جدید نظریات (لاہور، اقبال اکادمی، ۱۹۹۸ء)

کانٹ، عمانوئیل،

تنقید عقل محض، مترجمہ: ڈاکٹر عابد حسین (دہلی، انجمن ترقی اردو ہند، ۱۹۶۳ء)

کلیمنٹس۔ سی۔ سچ۔ ویب،

تاریخ فلسفہ، مترجمہ: احسان احمد (کراچی، نقیض اکیڈمی، ۱۹۸۶ء)

لطفی جعد،

تاریخ فلاسفۃ الاسلام، مترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین (کراچی، نقیض اکیڈمی، ۱۹۸۷ء)

موبن لال ماتھر،

ہندوستانی فلسفہ (لاہور، نگارشات، ۲۰۰۴ء)

نصیر احمد ناصر،

تاریخ جمالیات، جلد اول۔ دوم (لاہور فیروز سنز، ۱۹۹۰ء)

سرگزشت فلسفہ، حصہ اول، دوم (لاہور، فیروز سنز، ۱۹۹۱ء)

نعيم احمد،

تاريخ فلسفہ يونان (لاہور، علمی کتاب خانہ، ۱۹۹۸ء)

وحید عشرت، ڈاکٹر، مرتب،

زمان و مکان (لاہور، سنگ میل پبلیکیشنز، ۱۹۹۰ء)

ولیم جیمس،

نفسیات و ادراست و روحانی، مترجمہ: خلیفہ عبدالکیم (لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۵ء)

ول ڈیورینٹ،

واستان فلسفہ، مترجمہ: سید عابد علی عابد (لاہور، فکشن ہاؤس، ۱۹۹۵ء)

English

Adams G.P,

Idealism and Modern Age (Yale University Press 1969.)

Ahmed Absar,

Concept of Self and Self-Identity (Lahore, Iqbal Academy Pakistan 1986.)

Ayer A.J,

Language, Truth and Logic (Dover Publication, 1946.)

Berlin I,

The Age of Enlightenment (New York, The New American Library, 1929.)

Binkley L,

Contemporary Ethical Theories (New York, Citadel Press 1967.)

Bradley F.H,

Appearance and Reality (Oxford, Clarendon Press, 1930.)

Carritt E.F,

What is Beauty (New York, Charles Scribners Sons, 1959.)

Copleston, Fredrick, S.J.,

A History of Philosophy, Five Volumes, Image Books (New York, A Division of Double day & Company, 1967.)

Cranston M,

Freedom:- A new Analysis (Longmans, 1953.)

Durant Will,

The Story of Philosophy (New York, the pocket Library, Simon & Schuster, 1964.)

The Pleasures of Philosophy (New York, Simon & Schuster, 1964.)

D'Angelo E,

The Problem of Freedom and Determinism. (University of Missouri Press, 1968.)

Fichte,

The Science of Knowledge, ed. and translated by Pether Heath and John Lachs (Cambridge University Press, London New York 1982.)

Frorst, S.L.,

Basic Teachings of the Great Philosophers (Philadelphia The Balckiston Company, 1945.)

Gammets Feler and Evans,

Fundamenatls of Philosophy (New York, Prentice Hall Inc. 1962.)

Haldane J.S,

Materialism (London, Harper, 1932.)

Henn Bergson,

Greative Evolution trans by Arthur Mitchell (Macmillan and Co., Limited, St. Martin's Street, London 1928.)

Time and Free Will, Trans. By F.L. Rogson (New York, Macmillan 1910.)

Matter and Memory trans. By Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer, (New York, The Macmillan Company 1932.)

Hick J,

Philosophy of Religion (London, Prentice Hall Inc., 1965.)

Hoemt. R.F.A,

Idealism (London, George H. Doran Co. 1954.)

Hunter Mead,

Types and Problems of Philosophy (New York, Holt, Ringert and Winston, IIIrd Edition, 1962.)

Joad, C.E.M.,

Guide to Modern Thought (London, Faber and Faber, 1948.)

Introduction to Modern Philosophy (Oxford, Clarendon Press, 1941.)

Lange F.A.,

History of Materialism (Oxford, Treubner & Co., 1974.)

Margill N. Frank, Ed,

Masterpieces of World Philosophy (London George Allen & Unwin Ltd.1956.)

Matson W.I,

The Existence of God (Cornell University Press, 1965.)

McTaggart,

Some Dogmas of Religion (London, 1901.)

The Nature of Existence, 2 vols. Vol. 1, Cambridge, 1921; Vol. C.D. Broad, ed. (Cambridge, 1927.)

Studies in Hegelian Cosmology (Cambridge, 1901.)

Montague W.P,

The Ways of Knowing (New York, Macmillan & Co., 1932.)

Muir Head J.H,

The Use of Philosophy (Harvard University Press, 1929.)

Nietzsche,

Complete Works, with Index, 18 vols, Edited by Oscar Levy (London The Macmillan Company 1941.)

Beyond Good and Evil, Translated by Helen Zimmern (Edinburgh, T.N. Foulis 1911.)

Thus Spake Zarathustra, by Thomas Common (New York, Macmillan 1911.)

The Twilight of the Idols, translation by Anthony M. Ludovici (London: George Allen & Unwin Ltd. 1927.)

Patrick G.T.W,

Introduction to Philosophy (London, George Allen and Unwin Ltd., 1968.

Pike N.(Ed.),

God and Evil Chicago (Prentice Hall Inc., 1964.)

Rashdall, H,

The Theory of Good and Evil. 2 Volumes (Oxford University Press, 1940)

Reichenbach. H.:

Elements of Symbolic Logic (New York, The Macmillan & Co., 1931.)

Russell. Bertrand,

History of Western Philosophy (London, George Allen & Unwin, 1962.)

History of Western Philosophy (London, George Allen and Unwin Ltd., 1969.)

Our Knowledge of the External World (Oxford, Open Court Publishing Co., 1954.)

The Problems of Philosophy (London, Oxford University Press, 1949.)

Schopenhauer,

The World as Will and Idea, 3 Vols, translated by R.B. (Haldane Hillebrand and John Kemp. 1964.)

Essays on the Freedom of the Will. Translated by K. Kolenda (The Liberal Arts press, 1960.)

Sharif, M. M. Ed.,

A History of Muslim Philosophy, Two Volumes (West Germany, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.)

In Search of Truth (Lahore, Institute of Islamic Culture, 1966.)

Sheikh M. Saeed,

Studies in Muslim Philosophy (Lahore, Pakistan Philosophical Congress, 1962.)

Sinclair M,

A Defence of Idealism (New York, Macmillan & Co., 1943.)

Stace W.T.:

The Meaning of Beauty (The Cayme Press, 1929.)

Stace, W.T,

A Critical History of Greek Philosophy. Glasgow (Robert Maclehose & Co. Ltd. 1963.)

Stumpf, Samuel Enoch,

Philosophy, History and Problems (New York, McGraw-Hill Inc., 1971.)

Taylor A.E,

Elements of Metaphysics (London, Methuen & Co. Ltd.)

Thilly, Fran,

A History of Philosophy (Allahabad, Central Book Depot, 1958.)

Titus, Harlod H.,

Living Issues in Philosophy, 4th ed. (New York, American Book Co. 1964.)

Ethics for Today, 3rd ed. (New York, American Book Co. 1957.)

Titus H.H,

Living Issues in Philosophy (New York, American Book Company, 1946.)

Wahl J,

Pluralist Philosophies in England and America (London, The Open Court Company 1973.)

William James,

Pragmatism (A New Name for Some Old ways of Thinking), Popular Lectures on Philosophy by William James (London Longmans, Green, And Co. 1980.)

Essays in Radical Empiricism (New York Longmans, Green And Co. 1922.)

The Varieties of Religious Experience (London New American Library 1890.)

Wright, W.k.,

A Histroy of Modern Philosophy (New York, Macmillan Co., 1963.)

عمومی کتب

اُردو

ابن جوزی،

تلمیذ الطیلس، مترجمہ: ابو محمد عبدالحق (لاہور، مکتبہ رحمانیہ، سن ندارد)

ابوالحسن علی ندوی،

تاریخ دعوت و عزیمت، سات حصے (کراچی، مجلس نشریات اسلام، سن ندارد)

ابوالخیری اسدی،

فلسفہ توحید کی عجمی تشکیل (ملتان، ادارہ اسلامیہ، ۲۰۰۱ء)

أم الكتاب میں اللہ کا تعارف (ملتان، مجلس نشر السنہ، ۱۹۹۵ء)

احمد رفیق اختر، پروفیسر

بست و کشادہ، اسلام آباد (اقداری ملت پبلیکیشنز، ۲۰۰۲ء)

کشف زربار (لاہور، سبک میل پبلیکیشنز، ۲۰۰۰ء)

ارشاد محمود،

تصورِ خدا (لاہور، گورا پبلشرز، ۱۹۹۷ء)

الطاف جاوید،

غیر سامی مذاہب کے بانی (لاہور، اپنا ادارہ، ۲۰۰۴ء)

برہان احمد فاروقی،

قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۹ء)

منہاج القرآن (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۴ء)

پردیزہ،

من ویزواں (لاہور، طلوع اسلام ٹرسٹ، ۱۹۹۹ء)

ثناء اللہ سعد،

خدا، مذہب اور جدید سائنس (لاہور، دارالکتاب، ۲۰۰۳ء)

ظفر اقبال خان،

مقامِ توحید کی عجمی تعبیر (جھنگ، ادارہ اسلامیہ، ۲۰۰۴ء)

فلسفہ توحید اور ذرائع علم کی عجمی تشکیل (جھنگ، ادارہ اسلامیہ، ۲۰۰۴ء)

فلسفہ توحید اور وحدت الوجود کا تحقیقی مطالعہ (جھنگ، ادارہ اسلامیہ، ۲۰۰۴ء)

عبدالرحمن ابن خلدون،

مقدمہ ابن خلدون (کراچی، نفیس اکیڈمی، ۱۹۸۶ء)

عبدالرشید، ڈاکٹر،

ایوان و مذاہب کا تقابلی مطالعہ (کراچی، طاہر سنز، ۲۰۰۱ء)

علی عباس جلاپوری،

خردنامہ جلاپوری (جہلم، خردافروز، ۱۹۹۳ء)

عام فکری مطالعے (لاہور، تخلیقات، ۱۹۹۹ء)

غلام مرتضیٰ، ملک، ڈاکٹر

شاہ ولی اللہ کا فلسفہ مابعد الطبیعیات (لاہور، زیب تعلیمی ٹرسٹ، بن نادر)

کیرن آرم سٹرانگ،

خدا کی تاریخ، مترجمہ: یاسر جواد (لاہور، نگارشات، ۲۰۰۲ء)

محبت اللہ آبادی،

اقادات شیخ محی الدین ابن عربی (لاہور، نذیر سنز، ۱۹۹۸ء)

محسن جہانگیری، ڈاکٹر،

محی الدین ابن عربی - حیات و آثار، مترجمہ: احمد جادید، سکیل عمر (لاہور، ادارہ ثقافت، اسلامیہ ۱۹۹۹ء)

محمد حنیف ندوی، مولانا،

افکار ابن خلدون (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۵ء)

افکار غزالی (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۷ء)

عقائد ابن تیمیہ (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۱ء)

اساسیات اسلام (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۸ء)

محمد سرور، پروفیسر،

ارمغان شاہ ولی اللہ (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۸ء)

محمد شفیق بلوچ،

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (لاہور، مکتبہ جمال، ۲۰۰۶ء)

محمد عبداللہ اختر،

محی الدین ابن عربی اور ان کے افکار (لاہور، تخلیقات، ۲۰۰۵ء)

محمد مظہر الدین صدیقی،

اسلام اور مذہب عالم (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۲ء)

منظور احمد، ڈاکٹر،

اسلام۔ چند فکری مسائل (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۳ء)

نیا زچہ ری،

مذہب عالم کا تقابلی مطالعہ (لاہور، آواز اشاعت گھر، سندھدار)
خدا اور تصویر خدا تاریخ مذہب کی روشنی میں (آواز اشاعت گھر، سندھدار)
من ویز داں (لاہور، آواز اشاعت گھر، سندھدار)

وحید الدین خان،

فکر اسلامی (لاہور، دارالتذکیر، ۱۹۹۹ء)

اسلام اور عصر حاضر (لاہور، دارالتذکیر، ۲۰۰۳ء)

مذہب اور جدید چیلنج (لاہور، دارالتذکیر، ۲۰۰۳ء)

عقائیات اسلام (لاہور، دارالتذکیر، ۲۰۰۳ء)

مضامین اسلام (لاہور، دارالتذکیر، ۱۹۹۹ء)

ہارون یحییٰ،

کائنات، نظریہ وقت اور تقدیر، مترجمہ: ارشد علی رازی (لاہور، ادارہ اسلامیات، ۲۰۰۲ء)

English

Abdul Hakim, Khalifa,

Metaphysics of Rumi (Lahore, Institute of Islamic Culture, 1967.)

Burhan Ahmed Farooqi, Dr,

Mujaddid's Conception of Tauhid (Lahore, Institute of Islamic Culture, 1964.)

Don Cupitt,

Taking Leave of God (Oxford, Clarendon Press, 1954.)

John Bowker,

The Religious Imagination and the sense of God (New York, Macmillan, 1972.)

John, Daili,

The Sense of the Presence of God (London, Collins, 1962.)

John Macquarrie,

Thinking about God (London, Kegan Paul & Co, 1982.)

Karaen Armstrong,

A History of God (London, Mandarin, 1994.)

Keith Ward,

The Concept of God (New York, Macmillan & Co, 1949.)

رسائل

اُردو

اقبال، جلد ۴، شمارہ ۲، اکتوبر ۱۹۵۵ء

اقبال، جلد ۳۰، شمارہ ۲، اپریل ۱۹۸۳ء

اقبال، جلد ۳۹، شمارہ ۳، جولائی، اکتوبر ۲۰۰۲ء

اقبالیات، جلد ۳۳، شمارہ ۴، مارچ ۱۹۹۳ء

اقبالیات، جلد ۴، شمارہ ۲، جولائی ۲۰۰۶ء

اقبالیات، جلد ۳۳، شمارہ ۱، جنوری تا مارچ ۲۰۰۲ء

اقبالیات، جلد ۴۴، شمارہ ۳، جولائی تا ستمبر ۲۰۰۳ء

اوراق، جلد ۳۳، شمارہ ۲، جنوری تا جون ۱۹۹۷ء

صحیفہ، اقبال نمبر، اکتوبر، دسمبر ۱۹۸۷ء

فنون، جلد ۲۸، شمارہ ۲، ۱۹۸۲ء

ماہ نو، اقبال نمبر، اپریل ۱۹۷۷ء

نقوش، اقبال نمبر شمارہ ۱۲۱، ستمبر ۱۹۷۷ء

نقوش، اقبال نمبر ۲، شمارہ ۱۲۳، دسمبر ۱۹۷۷ء

نقوش، قرآن نمبر، جلد دوم، شمارہ ۱۳۴، ۱۹۹۸ء

نقوش، قرآن نمبر، جلد سوم، شمارہ ۱۴۵، ۲۰۰۱ء

نقوش، قرآن نمبر، جلد چہارم، شمارہ ۱۴۶، ۲۰۰۱ء

نیرنگ خیال، اقبال نمبر، ۱۹۳۲ء

English

Iqbal Review, Vol. 25 No. 1, April 1984.

Iqbal Review, Vol. 35 No. 3, October 1994.

Iqbal Review, Vol. 23 No. 3, October 1982.

انسائیکلو پیڈیا

اُردو

اسلامی شخصیات کا انسائیکلو پیڈیا
دائرہ معارف اسلامیہ، مختلف جلدیں
شاہکار انسائیکلو پیڈیا
فیروز سنز اُردو انسائیکلو پیڈیا

English

Encyclopaedia Britannica 16th Edition

Encyclopaedia of Religion & Ethics.

Pear's Encyclopaedia

The Encyclopaedia of Islam

لغات

اُردو

جامع اللغات
علمی لغت
فرہنگ آصفیہ
فیروز اللغات
کشاف اصطلاحات فلسفہ
نور اللغات

English

A Dictionary of Philosophy

A Dictionary of Muslim Philosophy.

Chamlers's Biographical Dictionary

Dictionary of Scientific Terms.

Qaumi English-Urdu Dictionary.

Webster's Dictionary of Name.

☆☆☆☆☆

Institute of Islamic Culture - An Introduction

The Institute of Islamic Culture was founded in 1950 with a view to presenting the ideology of Islam to the modern mind and bringing to Muslim youth a consciousness of their intellectual, cultural and spiritual heritage. Since the modern secular system of education started functioning in the Indo-Pakistan subcontinent and elsewhere in the Muslim world, it has brought about two notable consequences for Muslim youth. Firstly, a progressive decline in their self-consciousness as heirs to a great spiritual civilization with its own distinct intellectual and moral outlook, and secondly a growing scepticism and a questioning attitude towards the validity of religious truth. While a passive acceptance of prevalent beliefs, such as marked the era of our intellectual decline, has been naturally followed by a questioning spirit and is so far a welcome change introduced by the modern system of education. It also calls for proper guidance on the part of the intellectual leaders of Islam, because in the absence of healthy guidance the immature younger generation is likely to lose its way and stumble on subversive doctrines. It is one of the aims of the Institute of Islamic Culture to cater to the spirit of inquiry and questioning among the Muslim youth to make them fully conscious of their intellectual, cultural and moral heritage.

The modern scientific spirit does not accept ready made truths or proceed deductively from simple given propositions. It has brought a spirit of inductive inquiry. The result has been a clash with the religious mode of thought which takes certain propositions for granted and then proceeds deductively. To resolve this conflict between the scientific and the religious attitudes is another main objective of the Institute.

Again, the nature of human problems has changed completely since the birth of the present-day industrial civilization. People are not so much interested in the metaphysical foundation of religion or its doctrinal side now as in its attitude to social problems and the way to which it proposes to tackle them. It is one of the aims of the Institute of Islamic

Culture to demonstrate that the Islamic outlook and the fundamental principles of Islam are still capable of giving a lead in the solution of human problems. Thus the Institute has taken upon itself the task of giving a progressive, rational view of Islam to explain its attitude to current problems, and to show how the political, social and economic life of Muslims can be remodeled in accordance with the basic principles and abiding values of Islam, without injury to material prosperity and technical efficiency.

With this object the Institute has published, in both the Urdu and English languages, a number of books, pamphlets and treatises written by distinguished scholars explaining the fundamental truths of Islam and their application to modern social, economic, political and intellectual problems. The Institute has also published books on the cultural and religious history of Muslims. It has further published a compendium of the Holy Prophet's (pbuh) traditions, selected from the vast Hadith literature in such a way as to give an idea of the broad, liberal and tolerant teachings of the Prophet. (pbuh) Besides, a few books have been published on the famous poets, mystics and thinkers of Islam like Rumi, Ghazali, Ibn Khaldun, Ibn Taimiyyah, Iroam Abu Hanifab, Sayyid Ahmad Khan, Allama Shibli, Altaf Husain Hali, and Maulana Muhammad Ali Jaubar. The Institute includes within its sphere of work translations from Arabic and Persian classics and also modern Arabic and Persian literature on Islam in so far as they bear on our social and intellectual problems. The Institute also publishes a religious and literary monthly magazine in Urdu, Al-Ma'arif, in which contemporary problems are discussed from the Islamic viewpoint.

The Institute has no political or sectarian associations and eschews all controversies in these spheres. It invites the co-operation of all Muslim and non-Muslim intellectuals who are interested in Islam and desire to work for the intellectual regeneration of Muslims from a broad non-sectarian viewpoint.